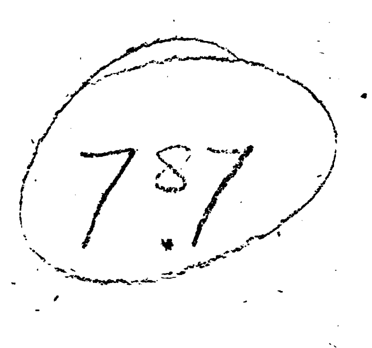






Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Achter Jahrgang. Drittes Heft.

[63. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1847.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Die Gottesidee des h. Anselmus.

§. 1.

Der Zweck dieses Aufsatzes ist die Erörterung und Darstellung der Gottesidee des h. Anselmus. Wir erachten gerade jetzt eine derartige Darstellung um so angemessener, weil in der jüngsten Zeit sich mehrere Gelehrte mit dieser Aufgabe beschäftigt haben, unter denen insbesondere der Professor Dr. J. Sengler [1]) genannt werden muß, bei welchem aber Gründlichkeit und Klarheit in hohem Grade vermißt werden.

Um die bezeichnete Absicht mit möglichster Sicherheit zu erreichen, wollen wir hauptsächlich folgende Punkte näher in's Auge fassen:

1) Nothwendige oder willkürliche Voraussetzungen dieser Idee bei dem h. Anselmus; 2) die spekulative Auffassung derselben in ihrem Sein; 3) die spekulative Auffassung derselben in ihrem Wesen; 4) nothwendige Folgerungen hieraus; 5) Verhältniß dieser Idee zu andern philosophischen und christlichen Lehren.

Nothwendige oder willkürliche Voraussetzungen dieser Idee.

§. 2.

Die Erkennbarkeit der Wirklichkeit der Gottesidee durch

1) Vgl. die Idee Gottes. Erster historisch-kritischer Theil. Von Dr. J. Sengler. S. 375—393.

die bloße Vernunft (sola ratione) wird von Anselm schlechthin vorausgesetzt. Seine beiden Hauptschriften in dieser Beziehung, das Monologium und Proslogium, lassen über diese Voraussetzung nicht den geringsten Zweifel. Wir führen zuerst einige Stellen zum Beweise derselben an, werden alsdann zur Beantwortung der Frage übergehen, ob diese Voraussetzung nach der Meinung des Anselmus eine nothwendige oder eine willkürliche ist.

Schon im ersten Kapitel des Monologium heißt es [2]: „Wenn Jemand die Eine höchste Natur aller Dinge, welche sind, und die allein in ihrer ewigen Glückseligkeit sich selbst genug ist, und allen andern Dingen eben das, daß sie etwas sind, oder sie in einiger Weise gut sind, durch ihre gebende und wirkende Güte und Allmacht, und mehreres Andere, welches wir von Gott oder seiner Natur mit Nothwendigkeit glauben, entweder weil er es nicht gehört hat, oder nicht glaubet, nicht kennt; so möge er erwägen, daß er sich von eben diesen Dingen größtentheils, wenn er nur einigermaßen mit Verstand begabt ist, zum Wenigsten sich selbst durch die bloße Vernunft überzeugen könne. Da dieses in vielen Weisen geschehen kann, so will ich eine angeben, welche meines Dafürhaltens für jenen die leichteste ist.“ Wiederum fragt er, Monologium Kap. 32 [3]: „Wie sollte die

---

2) *Monolog.* Cap. 1. Si quis unam naturam summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna beatitudine sua sufficientem: omnibusque rebus aliis hoc ipsum, quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem aliaque perplura; quae de Deo, sive de ejus natura necessario credimus, aut non audiendo, aut non credendo ignorat: putat quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit; unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum.

3) *Monol.* Cap. 32: Quomodo vel cogitari potest quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non solum suimet, sed illius summae sapientiae remi-

höchste Weisheit sich jemals denkbarer Weise nicht erkennen; da der menschliche Geist nicht allein seiner selbst, sondern auch jener höchsten Weisheit sich erinnern, und jene und sich erkennen kann? Denn wenn der menschliche Geist von jenem oder von sich keine Erinnerung oder Erkenntniß haben könnte, so würde er durchaus nicht sich von den unvernünftigen Geschöpfen, und jenen von einem jeden Geschöpfe, bei sich allein im Stillen erwägend, wie jetzt mein Geist thut, unterscheiden." Auch in der Vorrede zu dem Proslogium wird die Erkennbarkeit Gottes durch die bloße Vernunft schlechthin vorausgesetzt. Anselm [4]) erzählt, nachdem er auf die Bitten

---

nisci, et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam ejus, aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret.

4) Postquam opusculum quoddam, velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, caepi mecum quaerere, si forte possit inveniri unum argumentum, quod *nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret;* et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint, et bene sint; et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret. Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur jam capi posse quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret: tandem desperans volui cessare, velut ab inquisitione rei, quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando, ab aliis, in quibus proficere possem, impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis, nolenti et defendenti se caepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die cum vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit, quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam solicitus repellebam.

einiger Brüder das Monologium herausgegeben und erwogen habe, daß dasselbe eine Kette vieler Beweise sei, so habe er sich die Frage gestellt, ob nicht ein einziger lediglich auf sich beruhender Beweis für das Dasein Gottes gefunden werden könne. Diese Frage habe ihn anfangs sehr oft und angelegentlich beschäftigt, und habe ihm die Lösung derselben bald gelingen wollen, bald aber unmöglich geschienen; endlich habe er aus Verzweiflung die Frage, deren Beantwortung ihm unmöglich vorgekommen sei, wollen fallen lassen. Diese Frage habe sich dennoch ihm immer heftiger und heftiger aufgedrungen, bis eines Tages, als er vom Widerstande gegen dieselbe sei ermüdet gewesen, inmitten des Streites der Gedanken die Lösung derselben sich dargeboten habe." Endlich, um noch eine derartige Stelle anzuführen, in der Schrift gegen den Gaunilo, Kap. 8, sagt Anselmus [5]: „Weil nämlich ein jedes geringere Gut, insofern einem grö-

5) *Cont. Insipient.* cap. 8. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono, in quantum bonum est; patet cuilibet rationali menti, quia de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his, quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus coniicere illud, quo nihil potest majus cogitari. Quis enim verbi gratia, vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet, si bonum est aliquid, quod initium et finem habet; multo melius esse bonum, quod licet incipiat, non tamen desinit, et sicut illo melius est, ita isto esse melius illud, quod nec finem habet, nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum: et sive sit in re aliquid hujusmodi, sive non sit, valde tamen eo melius esse id, quod nullo modo indiget, vel cogitur mutari, vel moveri: an hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc majus cogitari potest, aut non est hoc ex iis, quibus majus cogitari valet,, conjicere id, quo majus cogitari nequit? Et igitur unde possit conjici, quo majus cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit; si negat, quo majus cogitari non valet, ex aliis rebus conjici posse.

ßern Gute ähnlich ist, als es ein Gut ist; so ist jedem vernünftigen Geiste einleuchtend, daß wir weil aufsteigend von den geringern Gütern zu den größern unter diesen ein größeres, als sie, gedacht werden kann, um so mehr jenes erschließen können, über welches hinaus kein größeres mehr gedacht werden kann.... Ein höchstes Wesen wird also im Wege des Schließens erkannt. So kann man leicht denjenigen widerlegen, welcher die heilige Auktorität nicht anerkennt. Aus diesen Stellen erhellet auf das Deutlichste, daß Anselmus die Erkennbarkeit der göttlichen Idee an und für sich und auch ihrer Wirklichkeit durch die bloße Vernunft nicht allein voraussetzt, sondern sogar ausdrücklich behauptet. Diese ausdrückliche Behauptung, namentlich in der letztern Stelle, ist besonders gegen Ungläubige und vorzugsweise gegen Gottesleugner gerichtet. Für den Christen aber, insbesondere für den Katholiken, hat derselbe außerdem zum Beweise der Erkennbarkeit Gottes durch die bloße Vernunft noch auf die heil. Schrift sich bezogen. Die zuletzt mitgetheilte Stelle lautet in ihrem weitern Verlaufe[6]: „Wenn aber ein Katholik dieses leugnen sollte, der möge sich erinnern, daß das Unsichtbare von ihm (Gott) seit der Erschaffung der Welt, aus den Werken erkannt, sichtbar wird, selbst seine ewige Macht und Gottheit.

§. 3.

Ist nun aber diese Voraussetzung eine nothwendige, d. h. eine solche, welche schlechthin gemacht werden muß, oder ist sie eine auf Willkür beruhende? In dem ersten Kapitel des Monologium, wo Anselmus die Erkennbarkeit Gottes durch die bloße Vernunft behauptet, gibt er unter den vielen möglichen Weisen derselben nur eine und seines Er-

6) L. c. Si quis Catholicus hoc neget; meminerit, quia invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. Ad Rom. 1, 20.

achtens die leichteste an. Diese ist aber keine andere, als diejenige, welche man gewöhnlich den kosmologischen Beweis nennt, oder sie ist diejenige, welche auf dem Gesetze der Causalität durchaus beruhet und nach welchem geschlossen wird mit Nothwendigkeit von dem Bedingten auf ein Unbedingtes [7]). Weil aber dieses Gesetz ein nothwendiges, ein dem menschlichen Geiste unabweisliches ist, so sind auch die Voraussetzungen nothwendig, welche zufolge jenes Gesetzes gemacht werden. Deswegen ist denn auch die bei Anselmus auf diesem Gesetze beruhende Voraussetzung der Erkennbarkeit Gottes durch die bloße Vernunft eine nothwendige. Man kann sogar behaupten, der menschliche Geist müsse im gewöhnlichen Erkenntnißgange auf die Idee des Absoluten geführt werden; diese Idee bildet sich eben so nothwendig in ihm, als die Idee seiner selbst. Diese Nothwendigkeit wird von Anselmus Kap. 32 des Monologium auch so bestimmt ausgesprochen, daß er sogar behauptet, im entgegengesetzten Falle würde der Mensch sich nicht von den unvernünftigen Geschöpfen und den absoluten Geist nicht von den Geschöpfen überhaupt unterscheiden. Auch in der Vorrede zu dem Proslogium muß die Voraussetzung der Erkennbarkeit Gottes durch die bloße Vernunft als eine nothwendige angenommen werden, theils weil in dieser Vorrede Anselmus sich auf das Gewebe von Beweisen in dem Monologium bezieht, theils weil er sagt, es sei seine Absicht gewesen, Einen Beweis für das Dasein Gottes aufzustellen, der lediglich in sich beruhe und keines andern Beweises bedürfe. Ein solcher Beweis aber, sollte er den Absichten des Anselmus entsprechen, mußte aus dem Wesen des vernünftigen Denkens hervorgehen, darum schlechthin den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragen. Eben weil nun die in Rede stehende Voraussetzung mit Rücksicht auf jenes Denken gemacht wird, darum muß sie ebenfalls als eine nothwendige

---

7) *Monolog.* Cap. 1—5. Die Spekulation des h. Anselmus in dieser Zeitschrift. N. F. VI. Heft 2. S. 10.

gelten. In der Schrift gegen den Gaunilo behauptet Anselm sogar, in dem Atheisten bilde sich die Idee des göttlichen Wesens mit Nothwendigkeit, obgleich derselbe die Existenz dieses Wesens leugne. Wenn aber in diesem die Gottesidee sich bildet, er nur leugnet, daß dieser Idee ein Wesen außer ihm entspreche, so muß gewiß wiederum die Voraussetzung der Erkennbarkeit dieser Idee und des durch dieselbe gedachten und erkannten Wesens als eine nothwendige gelten. Diese Voraussetzung wird aber zunächst gemacht auf lediglich philosophischem Boden, oder solchen gegenüber, welche die Erkenntniß des göttlichen Wesens durch die bloße Vernunft leugnen. Der Grundcharakter ihrer Nothwendigkeit liegt eben darin, daß sie ihrem Wesen nach aus der Natur des vernünftigen Denkens hervorgeht. Der Christ und namentlich der Katholik kann diese Voraussetzung um so weniger leugnen, als gerade im Briefe an die Römer (1, 20) gelehrt wird, daß man Gott aus seinen Werken erkenne.

Die spekulative Auffassung der göttlichen Idee in ihrem Sein.

§. 4.

Es wurde bereits erwähnt, daß Anselm in seinem Proslogium Einen einzig in sich beruhenden haltbaren Beweis für das Dasein Gottes aufstellen wolle. Zur Erkenntniß und Darstellung der spekulativen Auffassung der göttlichen Idee in ihrem Sein bei Anselmus muß man darum vor Allem an das Proslogium selbst sich wenden. Welcher ist denn der in demselben geführte Beweis? Es ist der sogenannte ontologische. Dieser ist hier spekulativer Natur; er hat die Einsicht und Begreiflichkeit des nothwendigen Seins Gottes zu seinem Objekte, und in dieser Beziehung, wie die gesammte Spekulation des Anselmus den Glauben zu seiner Voraussetzung [8]).

---

8) *Proslog. cap. 1.* Non tento Domine, *penetrare altitudinem tuam;* quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed

Wir wollen zuerst den anselmischen Beweis in möglicher Kürze und Klarheit vorlegen, alsdann das anführen, was man in frühern und spätern Zeiten daran ausgestellt hat und zu zeigen versuchen, was an demselben mit Grund ausgestellt werden kann.

Zuvörderst geht Anselmus von der bloßen Denkbarkeit Gottes als eines absolut vollkommenen Wesens aus. Er sagt, wir glauben, daß Gott Etwas ist, als welches nichts Größeres gedacht werden kann. Selbst in dem Atheisten, wenn er diese Worte höre, müsse der Begriff des absolut vollkommenen Wesens sich bilden, obgleich derselbe nicht einsehe, daß diesem in der Wirklichkeit ein Wesen entspreche [9]. Allein dieses blos in dem Denken, selbst in dem des Athei-

---

desidero *aliquatenus* intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam: sed credo ut intelligam. Nam et credo, quia nisi credidero non intelligam. Cap. 2. Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam *quia es* sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Vgl. die Speculation des h. Anselmus in dieser Zeitschrift. N. F. VI. Heft 2. S. 17. §. 9. Heft 4. S. 4. §. 12. S. 22. §. 19 und 20.

9) *Proslog. cap. 2.* Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo, non est Deus* (Ps. 13, 1 et 52, 1)? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est.

sten gesetzte höchste Wesen müsse auch in der Wirklichkeit sein. Denn sollte dieses Wesen blos im Denken sein, so könne gedacht werden, daß in der Wirklichkeit noch ein höheres sei; das höchste Wesen würde alsdann zugleich als nicht das höchste Wesen gedacht, und dieses sei ein Widerspruch [10]); folglich existirt ein höchstes Wesen nicht allein im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit [11]). Dieser Satz des nothwendigen Seins des höchsten Wesens nicht allein im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit trägt so sehr Wahrheit in sich, daß selbst der Gedanke des Nichtseins desselben schlechthin unmöglich ist [12]). Offenbar soll durch diesen Satz das oben Aufgestellte fester begründet und gegen jeden Angriff gesichert werden. Für jeden denkenden Kopf hat es gewiß das höchste Interesse zu sehen, in welcher Weise dieses von Anselmus geschehen ist. Sie ist folgende: Es ist ein Wesen gedenkbar, dessen bloßer Gedanke die Nothwendigkeit seines Seins involvirt, oder das nicht einmal als nichtseiend kann gedacht werden; dieses Wesen ist höher oder vollkommener, als jenes, welches als nicht seiend gedacht werden kann. Folglich, wenn das höchste Wesen als nicht seiend gedacht werden könnte, so würde ein Wesen, welches als das höchste gesetzt wird, zugleich als nicht das höchste gesetzt, welches in sich selbst widersprechend ist [13]).

---

10) L. c. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim in intellectu solo; potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; *id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest;* sed certe hoc esse non potest.

11) L. c. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et intellectu, et in re.

12) L. c. cap. 3. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.

13) L. c. cap. 3. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quae si id, quo majus nequit cogitari,

Mit einem sichtbaren Gefühle der Freude schließt Anselm weiter:

Es gibt also wahrhaft ein absolut vollkommenes Wesen, so daß dasselbe nicht einmal als nicht seiend gedacht werden kann, und dieses Wesen bist Du, Herr, unser Gott. So bist Du also in Wahrheit, Herr, mein Gott, so daß der Gedanke Deines Nichtseins nicht einmal möglich ist. Denn wenn irgend eine endliche Vernunft etwas Besseres, als Dich denken könnte, so erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und säße in Ansehung seiner zu Gerichte, welches sehr ungereimt ist. Zwar kann Alles, was außer Dir ist, als nicht seiend gedacht werden. Du allein besitzest das wahrhafteste und vollkommenste Sein aller Dinge, weil alles Andere nicht so in Wahrheit ist und darum ein geringeres Sein hat. Warum also spricht der Thor in seinem Herzen: es gibt keinen Gott? Da es für den vernünftigen Geist auf der Hand liegt, daß Dir das vollkommenste Sein zukomme. Warum anders, als weil er ein Thor ist [14])?

Indeß mit dieser kurzen Abfertigung des Thoren begnügt sich Anselmus nicht, und konnte sich damit nicht begnügen, wenn man erwägt, daß seiner Ansicht nach das

potest cogitari non esse: id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest.

14) L. c. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine, Deus noster, sic ergo vero es, Domine, Deus meus ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de Creatore: quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes *esse:* quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo, non est Deus?* Cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse. Cur, nisi quia stultus et insipiens?

Sein Gottes für den vernünftigen Geist gleichsam auf der Hand liegt, ja daß sogar der Gedanke des Nichtseins Gottes für jenen Geist schlechthin unmöglich ist. Eben diese Ansicht fand anscheinend an dem Sprechen des Thoren ihre Widerlegung. Darum gehet Anselm alles Ernstes auf eine Erörterung derselben ein. Wie aber, so lauten seine Worte, spricht der Thor in seinem Herzen, was er nicht denken konnte; oder wie konnte er nicht denken, was er in seinem Herzen spricht? indem im Herzen sprechen und denken eines und dasselbe ist. Wenn er wahrhaft, ja sogar weil er wahrhaft gedacht hat, weil er im Herzen spricht, und nicht im Herzen spricht, was er nicht denken konnte, so wird nicht auf eine und dieselbe Weise etwas im Herzen gesprochen oder gedacht. Denn anders wird eine Sache gedacht, wenn das dieselbe bezeichnende Wort gedacht wird (cogitatur), anders wenn dasjenige selbst, was die Sache ist, begriffen wird (intelligitur). Auf jene Weise kann also Gott als nicht seiend gedacht werden, auf diese aber gar nicht. Denn Keiner, welcher einsieht, was Feuer und Wasser ist, kann denken, das Feuer sei Wasser in Ansehung der Sache, obgleich er dieses könnte in Ansehung der Worte. So kann also Niemand, welcher das einsieht, was Gott ist, denken, daß Gott nicht ist; obgleich er diese Worte in seinem Herzen spricht, entweder ohne irgend eine, oder mit irgend einer fremden Bedeutung. Denn Gott ist Dasjenige, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Derjenige, welcher dieses wohl begreift, der begreift zugleich, daß eben dieses so sei, daß es nicht einmal im Denken nicht kann nicht sein. Derjenige, welcher also begreift, daß Gott so ist, der kann nicht denken, daß er nicht ist. Ich danke Dir, guter Herr, ich danke Dir, weil ich Dasjenige, was ich früher durch Deine Gabe geglaubt habe, jetzt durch Deine Erleuchtung einsehe, daß ich, wenn ich an Dein Sein nicht glauben wollte, ich dasselbe nicht könne einsehen, oder nothwendig einsehen müsse [15].

---

15) L. c. cap. IV. Verum quomodo dixit insipiens in corde

§. 5.

Durch das Bisherige ist der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, wie Anselmus denselben geführt hat, in seinen Hauptpunkten vorgelegt worden. Bekanntlich hat dieser Beweis seit seiner Veröffentlichung bis auf die jüngste Zeit herab Angriffe erlitten und auch Vertheidigungen gefunden. Einige der wichtigsten dieser Angriffe und Vertheidigungen will ich zuvörderst namhaft machen, dieselben genau bezeichnen, und gleichzeitig bei den jedesmal in Betracht kommenden Momenten eine Würdigung des ontologischen Beweises vornehmen.

Schon bei Lebzeiten des h. Anselmus wurde der Beweis für das Dasein Gottes, dessen Erfindung ihm zwar große Mühe, aber auch große Freude gemacht, und wofür er Gott den innigsten und herzlichsten Dank gesagt hatte, von dem Mönche Gaunilo als ein unhaltbarer angegriffen. Gaunilo nahm Partei dem Beweise Anselm's gegenüber für den

---

suo, quod cogitare non potuit: aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde suo? Cum idem sit dicere in corde, et cogitare. Quod si vere, imo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde; et non dixit in corde, quia cogitare non potuit; non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum id ipsum; quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse: isto vero, minime. Nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua, potest cogitare ignem esse aquam secundum rem; licet hoc possit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est; licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare. Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi: quia quod prius credidi, te donante; jam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

Thoren, und die Schrift, welche er zu dem Ende abfaßte, hat er ohne Benennung seines Namens unter dem Titel: „Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinantem“ herausgegeben. Um den Angriff Gaunilo's in seinem ganzen Umfange klar und deutlich darzustellen, will ich zuvörderst die Hauptmomente des Anselmischen Beweises kurz hervorheben.

Anselm gehet bei demselben von der Möglichkeit des Begriffes eines absolut vollkommenen Wesens, oder von der bloßen Denkbarkeit desselben aus. Ein absolut vollkommenes Wesen kann gedacht werden und existirt sofort als solches im Denken. Allein ein absolut vollkommenes Wesen kann nicht bloß im Denken, sondern muß auch außerhalb desselben, in der Wirklichkeit existiren, weil in dem entgegengesetzten Falle gedacht werden könne, daß in der Wirklichkeit noch ein vollkommeneres sei. So erschließt Anselm aus dem bloßen Begriffe oder der bloßen Denkbarkeit des absolut vollkommenen Wesens, das Sein oder die Wirklichkeit desselben nach dem Prinzipe der Einheit. Allein er schließt nicht blos das Sein daraus, sondern die absolute Nothwendigkeit des Seins desselben. Ein Wesen, sagt er, welches als nicht seiend nicht gedacht werden kann, ist offenbar vollkommener, als dasjenige, welches als nicht seiend gedacht werden kann. Wollte man einräumen, daß das absolut vollkommene Wesen als nicht seiend gedacht werden könne, so hörte es sofort auf, das absolut vollkommene Wesen zu sein, oder mit andern Worten, ein und dasselbe Wesen würde als das absolut vollkommene Wesen gesetzt und zugleich wieder als solches nicht gesetzt, und dieses sei ein offenbarer Widerspruch. Anselm erschließt also wieder aus dem Begriffe des absolut vollkommenen Wesens auf die absolute Nothwendigkeit des Seins desselben nach dem Prinzipe der Einheit. Auf eben diese Momente sind auch die Angriffe Gaunilo's gerichtet. Derselbe resumirt zuvörderst kurz das Argument Anselm's, zufolge welchem aus dem bloßen Begriffe eines absolut vollkommenen Wesens die Wirklichkeit dieses Wesens gefolgert

werden müsse, wenn man sich nicht in einen Widerspruch verwickeln wolle [16]). Alsdann erläutert er, was es heiße, etwas sei im Denken oder im Verstande. Dasselbe heiße etwas wirklich denken oder verstehen, gleichwie man auch das Falsche und Dasjenige, was gar keinen Sinn in sich selbst habe, denke oder verstehe, wenn es von einem Andern ausgesprochen würde. Es gebe aber einen Unterschied zwischen dem bloßen Denken oder einer bloßen Vorstellung von etwas, oder einem bloßen Verstehen und dem Denken, daß etwas in der Wirklichkeit sei [17]). Wenn man dieses aber erwäge, so könne hier erstens ein der Zeit nach Früheres, eine Vorstellung von etwas haben, und ein der Zeit nach Folgendes,

---

16) Liber pro insipiente 1. Dubitanti, utrum sit vel neganti, quod sit aliqua talis natura, qua nihil majus cogitari possit; tamen esse illam, hinc dicitur primo probari, quod ipse negans vel ambigens, jam habeat eam in intellectu; cum audiens illam dici, id quod dicitur intelligit: deinde quod intelligit, necesse est, ut non in solo intellectu, sed etiam in re sit. Et hoc ita probatur: quia majus est esse in intellectu et in re, quam in solo intellectu. Et si illud in solo est intellectu, majus illo erit quidquid etiam fuerit in re: ac sic majus omnibus, minus erit aliquo; et non erit majus omnibus: quod utique repugnat. Et ideo necesse est, ut majus omnibus, quod jam probatum est esse in intellectu, non in solo intellectu, sed et in re, quoniam aliter majus omnibus esse non poterit.

17) L. c. Responderi forsitan potest, quod hoc jam dicitur in intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur intelligo. Nonne et quaecunque falsa, ac nullo prorsus modo in se ipsis existentia, in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecunque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illud constat esse, ut *non eo modo*, quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione: et ideo non dicar illud auditum *cogitare* vel in cogitatione habere, sed *intelligere*, et in intellectu habere, quia scilicet non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est, *scientia comprehendo, re ipsa illud existere.*

ein Einsehen, daß das Etwas auch in Wirklichkeit sei, nicht statt finden, wie bei einem Gemälde, welches zuerst im Geiste des Malers, alsdann in der Wirklichkeit bestehe[18]). Zweitens die Vorstellung von Gott oder die Idee Gottes könne deßwegen nicht als ein nothwendiger Gedanke angenommen werden, weil es sonst nicht möglich sei, diese Vorstellung oder diese Idee nicht zu haben, oder das Dasein Gottes zu leugnen. Daß dieses aber möglich sei, zeige Anselm selbst, indem er suche, das Dasein Gottes zu beweisen[19]). Endlich, daß es ein solches höchstes Wesen gebe, müsse durch einen haltbaren Beweis dargethan werden; man könne dieses nicht aus dem bloßen Begriffe eines solchen Wesens folgern, sonst müßte auch aus dem Begriffe des Ungewissen und des Unwahren dessen Wirklichkeit gefolgert werden können[20]).

§. 6.

Gaunilo gehet nunmehr darauf aus, seine Einwendungen gegen den anselmischen Beweis mehr zu erhärten

18) L. c. Sed si hoc est: primo quidem non hic erit aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu; et aliud, idemque tempore sequens, intelligere rem esse: ut fit in pictura, quae prius est in animo pictoris; deinde in opere.

19) L. c. Deinde, vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Nam si non potest: cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

20) L. c. Postremo, quod tale sit illud, ut non possit, nisi me cogitatum, indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu; indubio aliquo probandum mihi est argumento: non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo: in quo similiter esse posse quaecunque alia incerta, vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem, dicta adhuc puto; et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem qui istud nondum credo.

und denselben gänzlich über den Haufen zu werfen. Zu dem Ende sucht er weitläufig auseinander zu setzen, daß das von Anselm gebrauchte Beispiel von einem Maler zur Erläuterung des Satzes: Aliud est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse, hier nicht füglich angewendet werden könne. Die Vorstellung, welche der Maler vor der Verfertigung des Gemäldes von demselben habe, sei ein lebendiges selbstbewußtes Erzeugniß der Seele desselben, in welcher dasselbe sich befindet, ehe es in die Wirklichkeit tritt. Dasjenige aber, was zur geistigen Natur des Menschen gehört, das werde entweder durch das Hören oder Denken vom Verstande als wahr erfaßt. Denn offenbar sei das Wahre ein Anderes, und ein Anderes der Verstand selbst, wodurch es erfaßt wird. Wenn es also auch wahr sei, daß es etwas gebe, über welches hinaus kein Größeres gedacht werden könne, so sei dasselbe doch, wenn man durch Hören und Denken zu ihm gelange, nicht ein solches, wie das noch nicht verfertigte Gemälde in dem Kopfe des Malers [21]). Man sieht, Gaunilo

21) L. c. Unde nec illud exemplum de pictore, picturam, quam facturus est, jam intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur; et tale quippiam in arte artificis alicujus nihil est aliud, quam pars quaedam intelligentiae ipsius: quia et (sicut sanctus Augustinus ait) cum faber arcam facturus in opere, prius habet illam in arte; arca quae fit in opere, non est vita; arca, quae est in arte, vita est; quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista; nisi quia nihil sunt aliud, quam scientia, vel intelligentia animae ipsius? At vero quidquid extra illa, quae ad ipsum mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum, aut excogitatum intellectu percipitur verum; aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur: quocirca etiamsi verum sit esse aliquid, quo majus quicquid nequeat cogitari; non tamen hoc auditum et intellectum, tale est, qualis non facta pictura in intellectu pictoris.

hat das Unpassende jenes Beispiels mehr gefühlt, als daß es ihm gelungen wäre, dasselbe klar zu zeigen. Gaunilo gehet nun mehr darauf aus, die von Anselm aufgestellte Gottesidee anzugreifen. Er sagt zu dem Ende: Jenes Wesen, welches größer ist, als Alles, was gedacht werden kann, welches nicht anders als Gott seyn soll, kann ich sowohl in eigenthümlicher Weise vermittels eines verständlichen Art- oder Gattungsbegriffs (secundum rem, vel ex specie vel ex genere notam), wenn ich es aussprechen höre, nicht denken oder in der Vorstellung haben, als auch Gott selbst, den ich durchaus aber deswegen auch als nicht seiend denken kann. Denn weder die Sache selbst, welche Gott ist, kenne ich, noch kann ich dieselbe aus einer andern ähnlichen erschließen, weil auch Du dieselbe als eine solche aussprichst, daß sie ihres Gleichen nicht haben kann. Denn wenn ich von einem mir durchaus unbekannten Menschen, wovon ich auch nicht wüßte, daß er sei, doch etwas sagen hörte, so könnte ich vermittels meines Art- oder Gattungsbegriffs, wodurch ich weiß, was der Mensch ist, von jenem auch in Gemäßheit der Sache selbst, welche der Mensch ist, oder in eigenthümlicher Weise denken. Sollte es auch geschehen, daß wegen des Lügen des Sprechenden, der Mensch, den ich dächte, nicht existirte, so dächte ich dennoch von jenem nichts desto weniger in eigenthümlicher Weise, nicht was jener Mensch wäre, sondern was ein jeder Mensch ist. Nicht so also, wie ich dieses Falsche, in Gedanken oder in der Vorstellung hätte, kann ich jenes haben, wenn ich höre, daß gesagt wird, G o t t oder w a s g r ö ß e r i s t a l s A l l e s. Wenn ich auch jenes in seiner eigenthümlichen und mir verständlichen Weise denken kann; so dieses durchaus nicht, als nur dem Worte nach, nach welchem a l l e i n kaum oder niemals irgend etwas der Wahrheit gemäß gedacht werden kann. Zwar wenn so gedacht wird, so soll nicht so sehr das Wort selbst, welche Sache gewiß wahr ist, das heißt, der Laut der Buchstaben oder der Sylben, als vielmehr die Bedeutung des gehörten Wortes gedacht werden; jedoch nicht so, wie von jenem,

welcher weiß, was durch dieses Wort pflegt bezeichnet zu werden; von welchem nämlich gedacht wird gemäß der Sache, oder in einem alleinigen wahren Denken: sondern wie von diesem, welcher jenes nicht weiß, und lediglich denkt gemäß der Wirkung, welche das gehörte Wort in seinem Gemüthe hervorbringt, und die darauf hinausgeht, eine Bedeutung des wahrgenommenen Wortes sich zu erdichten; wie soll man sich wundern, wenn dieses niemals der Wahrheit gemäß geschehen kann. So erhellet also, daß jenes durchaus nicht anders in meinem Verstande sein kann, wenn ich höre und verstehe, daß Jemand sagt, es gebe ein Größeres, als Alles, was gedacht werden könne [22]). Welches ist nun der Sinn

22) L. c. Huc accedit illud, quod praetaxatum est superius; quia scilicet, illud omnibus, quae cogitari possint, majus quod nihil aliud posse esse, dicitur, quam ipse Deus; tam ego secundum rem, vel ex specie, vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam, quae Deus est, novi; aut ipsam possum conjicere ex alia simili; quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem; per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quae est homo cogitare possem: et tamen fieri posset, ut mentiente illo, qui diceret ipse, quem cogitarem, homo non esset; cum tamen ego de illo, secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo, sed quae est homo quilibet cogitarem. Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud, cum audio dici, *Deus* aut *aliquid omnibus majus*. Cum, quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possum, istud omnino nequeam, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum. Siquidem cum ita cogitatur; non tam ipsa vox, quae res est utique vera; hoc est, litterarum sonus vel syllabarum; quam vocis auditae significatio cogi-

dieser langen Auseinandersetzung? Offenbar dieser: Von Gott oder dem höchsten Wesen könne man sich nicht einmal einen eigenthümlichen Begriff bilden; der Begriff desselben könne in der von Anselmus eingeschlagenen Methode lediglich durch eine individuelle Verstandesdichtung zu Stande kommen.

Gaunilo greift nunmehr die Schlußfolge des Anselmus an. Er sucht zu zeigen, daß, wenn auch die Idee eines höchsten Wesens in meinem Denken sei, dennoch aus dieser Idee die Wirklichkeit dieses Wesens außer meinem Denken nicht mit Nothwendigkeit gefolgert werden könne. Daß das höchste Wesen, sagt er, nicht allein in meinem Denken, sondern auch in der Wirklichkeit sein müsse, soll daraus hervorgehen, daß wenn das höchste Wesen lediglich im Denken angenommen würde, es nicht mehr das höchste Wesen sein könne[23]. Gaunilo antwortet: Wenn von einem Sein im Denken die Rede sein soll, welches nicht einmal in eigenthümlicher und wahrer Weise gedacht werden kann, so leugne ich nicht, daß auch dieses so in meinem Denken ist. Allein weil er (Anselmus) durch dieses nicht irgend etwas in der Wirklichkeit erreichen kann, so räume ich ihm dieses so lange durchaus

tetur: sed non ita ut ab illo, qui novit quid ea soleat voce significari; a quo, scilicet, cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione vera: verum ut ab eo, qui illud non novit, et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditae vocis effectum, significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi: quod mirum est, si nunquam rei veritate potuerit. Ita ergo, nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid majus omnibus, quae valeant cogitari: haec de eo, quod summa illa natura jam esse dicitur in intellectu meo.

23) L. c. Quod autem non solum in intellectu, sed et in re necessario esse, inde mihi probatur: quia nisi fuerit, quidquid est in re, majus illa erit: ac per hoc, non erit illud majus omnibus: quod utique jam esse in intellectu probatum est.

nicht ein, bis mir dasselbe durch einen unzweifelbaren Beweis erprobt wird. Derjenige aber, welcher behauptet: Was größer als Alles gesetzt wird, sei nicht größer als Alles, wenn es nicht in der Wirklichkeit sei, der gibt nicht gehörig Acht, mit welchem er redet. Denn ich behaupte noch nicht, sogar leugne oder bezweifle ich, daß jenes größer sei, als irgend ein wahrhaftes Ding. Denn ich räume ihm kein anderes Sein ein, als jenes, wenn dieses Sein soll genannt werden, wenn der Geist lediglich einem gehörten Worte zufolge bestrebt ist, eine ihm gänzlich unbekannte Sache zu erdichten. Wie soll nun daher mir bewiesen werden können, daß jenes Größere der Wahrheit nach bestehe, weil erhellet, daß es größer als alle Dinge sei, da ich bis dahin leugne oder bezweifle, daß dieses erhelle, so daß ich behaupte, jenes Größere könne nicht einmal in meinem Verstande oder in meinen Gedanken sein in der Weise wenigstens, wie viele falsche und ungewisse Dinge. Zuerst muß ich mit Nothwendigkeit gewiß werden, daß in Wahrheit das Größere selbst ist, und alsdann erst wird es keinem Zweifel unterliegen, daß, weil es größer als alle Dinge ist, eben deßwegen in sich bestehe [24]). Um seinen Beweis noch in das

24) L. c. 5. Adhuc respondeo: si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari: et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere: illud esse ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio; quod qui esse dicit hoc, quod majus omnibus aliter non erit omnibus, non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego, vel dubito, ulla re vera esse majus illud: nec aliud ei esse concedo, quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur majus illud rei veritate subsistere, quia constet illud majus omnibus esse: cum id ego eousque negem adhuc, dubitemve constare; ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea, eo saltem modo majus ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta. Prius enim certum mihi necesse est

hellste Licht zu stellen, bedient sich Gaunilo des Beispiels einer Insel, auf welcher die höchste Glückseligkeit herrsche. Wenn Einer, sagt er, mir von dieser Insel erzählt, so werde ich das Erzählte leicht verstehen, und mir von dieser Insel eine Vorstellung bilden. Wenn aber Einer hieraus, weil diese Insel vorzüglicher sei, als alle andere Länder, beweisen wolle, diese Insel existire nicht allein in meiner Vorstellung, sondern müsse auch in der Wirklichkeit existiren, weil sie sonst nicht die vorzüglichste Insel sei, so würde ich entweder glauben, dieser scherze, oder nicht wissen, wen ich für thörichter halten solle, ob mich, wenn ich ihm dieses zugebe, oder jenen, wenn er der Meinung ist, mit einiger Gewißheit das Sein jener Insel bewiesen zu haben [25]).

---

fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum exeo, quod majus est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum.

25) L. c. Exempli gratia: Ajunt quidam alicubi Oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui perditam: quamque fabulantur multo amplius, quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum, deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore, universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam; et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adjungat, ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam omnibus terris praestantiorem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse: et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re; ideo sic eam necesse est esse; quia nisi fuerit, quaecunque alia in re est terra praestantior illa erit; ac sic ipsa jam a te praestantior intellecta, praestantior non erit. Si, inquam, per haec ille mihi velit adstruere de insula illa, quod vere sit, et ambigendum ultra non esse: aut jocari ipsum credam; aut nescio quem stultiorem debeam reputare; utrum me, si ei concedam; an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse: nisi prius ipsam praestantiam ejus solummodo

Nachdem Gaunilo so gezeigt hat, daß aus dem bloßen Begriffe eines absolut vollkommenen Wesens die Wirklichkeit desselben nicht gefolgert werden könne, greift er zuletzt den Schluß der Argumentation Anselm's an, nämlich daß aus dem Begriffe des schlechthin vollkommenen Wesens die Unmöglichkeit folge, dasselbe als nicht seiend zu denken, oder mit andern Worten, daß das absolut vollkommene Wesen gerade seines Begriffes wegen schlechthin als seiend gedacht werden müsse. Er erwähnt zuvörderst des Grundes dieses nothwendigen Denkens und sagt: dieser soll nämlich darin liegen, wenn man die Möglichkeit einräume, daß das absolut vollkommene Wesen auch nicht sein könne, so höre es sofort auf, das absolut vollkommene Wesen zu sein, worauf dieselbe Antwort wie früher zu geben sei [26]). Alsdann antwortet er Folgendes: Wann denn habe ich gesagt, daß in Wahrheit ein solches Etwas, das heißt, ein größeres als alle Dinge sei, so daß mir daraus mit Nothwendigkeit bewiesen werde, daß es auch in der That selbst in so fern sei, so daß der Gedanke seines Nichtseins unmöglich sei? Deßwegen muß zuvörderst durch einen ganz sicheren Beweis gezeigt werden, das es eine höhere, das heißt, eine größere und bessere Natur gebe, als alle Dinge, welche sind; damit wir daraus alle andern Dinge beweisen können, welche nothwendiger Weise jenes Größere und Bessere nicht bedarf. Wenn aber gesagt wird, daß jenes höchste Wesen als nicht seiend nicht gedacht werden könne, so würde vielleicht besser gesagt, daß es nicht sei oder auch nicht sein könne, nicht könne begriffen werden; denn gemäß der Eigenthümlichkeit

---

sicut rem vere atque indubie existentem, nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

26) L. c. Haec interim ad objecta insipiens ille responderit, cui cum deinceps asseritur tale esse majus illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse: et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso, quod aliter non erit omnibus majus, idem ipsum possit referre responsum.

jenes Wortes kann auch das Falsche nicht begriffen werden, welches gewiß in der Weise kann gedacht werden, in welcher der Thor Gott als nicht seiend gedacht hat, und daß ich bin, weiß ich ganz gewiß, aber daß ich auch nicht sein kann, weiß ich nichts desto weniger; daß das höchste Wesen aber, welches Gott ist, sei und nicht könne nicht sein, begreife ich ohne allen Zweifel. Ob ich auch denken könne, daß ich nicht sei, so lange ich ganz gewiß weiß, daß ich bin, weiß ich nicht. Wenn ich es kann, warum auch nicht jedes Andere, welches ich mit derselben Gewißheit weiß? Wenn ich es aber nicht kann, so hat dieses auf Gott keine Anwendung [27]).

Durch das Bisherige sind die Einwendungen Gaunilo's gegen die anselmische Gottesidee in ihrem Sein erschöpft. Wir fassen dieselben, ehe wir in unserer Erörterung weiter schreiten, in möglicher Kürze zusammen. Die ganze Argumentation des Anselmus beruhet bekanntlich auf dem Begriffe eines schlechthin vollkommenen Wesens, und daß in dem Verstande eines Jeden, wenn er Gott oder höchstes Wesen aus-

27) L. c. Quandonam ego, rei veritate esse tale aliquid, hoc est, majus omnibus, dixi: ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse; ut nec possit cogitari non esse? Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est, majorem et meliorem omnium, quae sunt, esse naturam: ut ex hoc, alia jam possimus omnia probare; quibus necesse est illud quod majus ac melius est omnibus, non carere. Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari; melius fortasse diceretur, quod non esse, aut etiam posse non esse, non possit intelligi: nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi; quae possunt utique eo modo cogitari, quo Deum non esse, insipiens cogitavit: et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud quod est Deus, et esse, et non esse non posse, indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum; non erit jam istud proprium Deo.

sprechen höre, der Begriff desselben entstehe. Gaunilo räumt zuvörderst ein, daß allerdings ein Unterschied sei zwischen dem bloßen Denken eines Etwas, und dem Denken, daß das Etwas in der Wirklichkeit sei, obgleich das von Anselm gebrauchte Gleichniß von einem Gemälde vor und nach seiner Verfertigung zur Erläuterung dieses Unterschiedes hier übel angebracht sei. Sodann aber könne die Idee Gottes aus dem Grunde nicht als eine nothwendig wirkliche angenommen werden, weil es sonst nicht möglich sei, diese Idee nicht zu haben, oder dieselbe zu leugnen. Endlich für das Sein Gottes müsse ein haltbarerer Beweis geführt werden; aus der bloßen Idee Gottes könne so wenig sein Sein gefolgert werden, als auch aus der Idee des Unwahren und Ungewissen deren Sein gefolgert werden könne. Um alles dieses zu stützen, behauptet er noch Folgendes: Von dem höchsten Wesen, oder von Gott hätten wir keinen eigenthümlichen Begriff; in der Weise, wie Anselmus philosophire, könne dieser Begriff nur durch eine Verstandesdichtung zu Stande kommen; deßwegen sei derselbe in jedem Individuum nicht allein ein anderer, sondern auch streng genommen ohne allen wahren Inhalt. Wenn wir aber auch von dem höchsten Wesen einen eigenthümlichen Begriff hätten, so könne dennoch aus diesem bloßen Begriffe die Wirklichkeit dieses Wesens nicht gefolgert werden. Für diese Wirklichkeit müsse ein anderer haltbarer Beweis geführt werden, als aus dem bloßen Begriffe des höchsten Wesens. Das Letztere sei um so weniger zulässig, als jener Begriff als solcher, oder im bloßen Denken nicht einmal Realität habe. Endlich bemerkt er noch, aus der anselmischen Argumentation erhelle nicht, daß Gott als nicht seiend nicht könne gedacht werden.

Diese Einwürfe des Gaunilo haben dem Anselmus selbst so erheblich geschienen, daß er für nöthig oder für zweckmäßig es erachtet hat, auf diese Einwürfe ausführlich zu antworten und zwar in einer besondern Schrift unter dem Titel: Liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente. Bevor wir darum die ganze Argumentation

des Anselmus in ihren Gründen und Gegengründen einer kritischen Prüfung unterziehen, scheint es uns unerläßlich, zuvörderst das vorzulegen, was Anselmus selbst zum Schutze und zur Vertheidigung derselben vorgebracht hat.

(Fortsetzung folgt.)

Die katholische Lehre von der Prädestination gegenüber der von Calvin aufgestellten; nebst Angabe der Gründe, wodurch Letzterer zur Aufstellung seiner fraglichen Lehre bewogen worden.

(Schluß.)

2.

Die Lehre Calvin's von der Prädestination.

Calvin hat seine Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung in dem 3. Buche seines Werkes: „Institut. christ. relig.“ in den Kap. 21 — 24 dem wesentlichen Inhalte nach in folgenden Sätzen entwickelt und ausgesprochen. In Beziehung auf Beseligung und Nichtbeseligung sind nicht alle Menschen zu gleichem Schicksale von Gott geschaffen; vielmehr hat Gott nach einem ewigen und unabänderlichen Willensbeschlusse bei sich festgesetzt, welche Er einst an dem ewigen Leben Antheil nehmen lassen, und welche Er hinwiederum dem ewigen Verderben überantworten werde; diesen ewigen Willensbeschluß Gottes, wonach Er das Schicksal eines jeden Menschen bei sich festgesetzt, nennt Calvin nun die göttliche Vorherbestimmung, und je nachdem der Mensch zu dem einen oder andern Zwecke von Gott geschaffen ist, sagt Calvin, er sei zum Leben oder Tode vorherbestimmt.

„Dicimus, so heißt es Kap. 21 n. 7, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere;" und daselbst n. 5: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus." Dieser ewige Willensbeschluß Gottes ist nun aber in keinerlei Weise bedingt durch das Vorhersehen der künftigen Verdienste oder Mißverdienste der Menschen, sondern steht da in Gott als ein durchaus unbedingter und absoluter; begründet hinsichtlich der zum Leben Auserwählten in Gottes unverdienter Erbarmung und Liebe, hinsichtlich aber der der Verdammung Ueberantworteten in einem gerechten und untadlichen, wenn auch unerforschlichen und unbegreiflichen Gerichte Gottes. Vergleiche für die erste Bestimmung Kap. 22, n. 1: „Vulgo existimant, Deum prout cujusque merita fore praevidet, ita inter homines discernere, quos ergo sua gratia fore non indignos praecognoscit, eos in filiorum locum cooptare, quorum ingenia ad malitiam et impietatem propensura despicit, eos mortis damnationi devovere; sic interposito praescientiae velo electionem non modo obscurant, sed et originem aliunde habere fingunt"; so wie Kap. 21, n. 5: „Praedestinationem, qua Deus alios in spem vitae adoptat, alios adjudicat aeternae morti, multis cavillis involvunt, praesertim vero qui praescientiam faciunt ejus causam. Ac nos quidem utramque in Deo statuimus: sed praepostere dicimus, alteram alteri subjici." Für die andere Bestimmung aber vergleiche man Kap. 21, n. 7: Hoc consilium (Dei) quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu; quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili sed incomprehensibili ipsius judicio vitae aditum praecludi." Indeß soll durch jene zweite Be-

stimmung keineswegs der letzte Beweggrund für das genannte Verfahren Gottes bezeichnet werden; vielmehr weiß Calvin keinen andern Beweggrund dafür anzugeben, warum Gott des einen Menschen sich erbarme und den andern der ewigen Verdammung überweise, als weil es ihm so gefalle, sonach keinen andern Beweggrund als reine Willkür Gottes. Denn so schreibt Calvin Kap. 24, n. 11, nachdem derselbe auf die Stelle im Br. des Apost. Paulus an die Römer Kap. 9, V. 18: „Deus cujus vult miseretur et quem vult, indurat" hingewiesen, „Vides ut in solum Dei arbitrium utrumque conferat? Ergo si non possumus rationem assignare, cur suos misericordia dignetur, nisi quoniam ita illi placet; neque etiam in aliis reprobandis aliud habebimus, quam ejus voluntatem. Quum enim dicitur Deus vel indurare vel misericordia prosequi quem voluerit, eo admonentur homines nihil causae quaerere extra ejus voluntatem;" so wie Kap. 23, n. 1: „Quos Deus praeterit, reprobat: neque alia de causa nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illas vult excludere," und ebendaselbst weiter unten: „Audivimus, indurationem non minus in manu Dei et arbitrio esse, quam misericordiam." Diesen in ihm selbst verborgenen Rathschluß der ewigen Auserwählung legt Gott nun gegen die Auserwählten durch ihre Berufung zum Glauben (vocatio) an den Tag, welche demnach die äußere Bekundung (testificatio) der Auserwählung genannt werden kann. Diese Berufung, verschieden von der, auch den Reprobirten wohl gemeinsamen blos äußern Belehrung durch die öffentliche Verkündigung des Evangeliums, besteht aber in einer im Innern der Auserwählten unwiderstehlich wirksamen Hinführung derselben zum Glauben, in welchem die Rechtfertigung zugleich mitgegeben ist; und gilt somit für dieselben als ein unfehlbares Zeichen und als eine unumstößliche Bürgschaft ihrer Auserwählung und einstigen Beseligung. So lesen wir nämlich Kap. 24, n. 1: „Quum suos eligendo jam in filiorum locum dominus adoptarit: videmus tamen, ut in tanti boni possessionem non veniant, nisi dum vocan-

tur: contra ut vocati, quadam jam fruantur electionis suae communicatione. Qua ratione spiritum, quem accipiunt, et adoptionis spiritum, et sigillum et arrhabonem haereditatis futurae vocat Paulus; quia scilicet eorum cordibus futurae adoptionis certitudinem suo testimonio stabilit et obsignat. Nam etsi Evangelii praedicatio ex fonte electionis scaturit, quia tamen reprobis etiam communis est, non esset per se solida illius probatio. Deus autem efficaciter electos suos docet, ut ad fidem adducat;" desgleichen n. 2: „Interior igitur haec vocatio pignus est salutis, quod fallere non potest." Gleichwie Gott aber auf der einen Seite die zum Leben Erwählten durch deren Berufung zum Glauben ihrer ewigen Auserwählung gewiß macht, und zur vorherbestimmten Seligkeit hinführt: so bringt Er durch das gerade entgegengesetzte Verfahren auch bei den zur Verwerfung Vorherbestimmten seinen ewigen Willensbeschluß zur Ausführung. Welche Gott nämlich als Gefäße seines Zornes und Werkzeuge seiner Rache zum ewigen Tode erschaffen, die sucht Er auch bald durch gänzliches Versagen seiner Gnade, bald durch absichtlich über sie verhängte Verhärtung und Verstokkung in derselben für das ewige Verderben reif zu machen, auf daß sie darin, welches Loos ihrer in der Ewigkeit warte, erkennen möchten. „Quemadmodum, schreibt darüber Calvin Kap. 24, n. 12, suae erga electos vocationis efficacia salutem, ad quam eos aeterno consilio destinarat, perficit Deus: ita sua habet adversus reprobos judicia, quibus consilium de illis suum exequatur. Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc ejus praedicatione magis excoecat et obstupefacit;" und daselbst n. 13 die das menschliche Gemüth am meisten verletzende Stelle: „Ecce, vocem ad eos dirigit, sed ut magis obsurdescant; lucem accendit, sed ut reddantur coeciores; doctrinam profert, sed qua magis obstupescant; remedium adhibet, sed ne sanentur." In allen jenen Thätigkeiten Got-

tes, in welchen dem unbefangenen Beurtheiler sich dessen große Bereitwilligkeit, Allen, die nur wollen, seine Gnade zuzuwenden, gerade am augenfälligsten kund gibt und auf's Höchste bewundert zu werden verdient, sieht Calvin demnach nichts anders, als absichtliche Verhärtung und Verstockung des menschlichen Gemüthes; ja Calvin scheut sich nicht, in dieser Behauptung an einer andern Stelle so weit zu gehen, daß er die Ansicht ausspricht, Gott schleiche sich mit seiner Gnadenwirkung hie und da wohl in die Gemüther der Verworfenen ein, und suche unter absichtlicher Täuschung mitunter einen Scheinglauben in ihnen hervorzurufen, damit dieselben dadurch um so mehr ihres Elendes überführt würden und um desto unentschuldbarer erscheinen möchten. Man vergleiche im 3. Buche, Kap. 2, n. 11: „Scio quibusdam durum videri, ubi fides reprobis tribuitur, quum Paulus eum fructum electionis esse asserat; qui tamen nodus facile solvitur: quia etsi in fidem non illuminantur, nec Evangelii efficaciam vere sentiunt, nisi qui praeordinati sunt ad salutem: experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quicquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod coelestium donorum gustus ab Apostolo, et temporalis fides a Christo illis adscribitur; non quod vim spiritualis gratiae solide percipiant ac certum fidei lumen: sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest ejus bonitas.“ Und fragen wir nach dem Grunde, warum Gott gegen die zum Tode Vorherbestimmten also verfahre: so findet Calvin diesen Grnnd keineswegs in der Verschuldung jener Menschen, sondern in Gott selber. Denn daß die Reprobirten ein solches Verfahren durch ihre Gottlosigkeit verdient hätten, sei zwar wahr, reiche indeß zur Erklärung nicht hin; den wahren Grund für ihre Verwerfung werde man vielmehr dann erst finden, wenn man auf den Ausspruch Moses zurückgehe, den der Apost. Paulus in seinem Briefe an die Röm. anführe: „Quod ab initio eos

excitarit Dominus, ut ostenderet nomen suum in universa terra;" so daß sich das Ganze nur dadurch auflöse, daß man sage: Gott habe die Reprobirten aus dem Grunde zum ewigen Verderben vorherbestimmt, auf daß sie durch ihren Untergang seinen Namen vor der Welt verherrlichen sollten. Man lese darüber Kap. 24, n. 14: „Quod igitur sibi patefacto Dei verbo non obtemperant reprobi, probe id in malitiam pravitatemque cordis eorum rejicietur; modo simul adjiciatur, ideo in hano pravitatem addictos, quia justo et inscrutabili Dei judicio suscitati sunt ad gloriam ejus sua damnatione illustrandam." — Auf diese Weise unterlag also das ganze Menschengeschlecht einer unbedingten und unabänderlichen Bestimmung Gottes. Was der Mensch ist und wird, das ist er nicht durch sich selber, das wird er nur durch ausdrückliche Anordnung und Bestimmung Gottes. Denn wie aus dieser ewigen Vorherbestimmung für die Auserwählten der unfehlbar wirksame Erfolg der Gnade und die Seligkeit hervorgeht: so nicht minder für die Reprobirten der gewisse und unvermeidliche Fall in die Sünde, so wie Verhärtung und Verstockung und Tod und ewige Verdammung; so daß der Mensch in dem Geschäfte seiner Beseligung oder Verwerfung nichts thut aus sich selber und nach freier Bestimmung seines Willens, sondern nur handelt, geführt und gezwungen in Allem von Gott, dem gegenüber er sich schlechthin nur willenlos und leidend verhalten kann. Nehmen wir dazu daß auch der Anfang und die Ursache, wodurch alles folgende, Elend über den Menschen gekommen, daß nach Calvin's Ansicht auch der Sündenfall der beiden ersten Menschen nicht durch den Mißbrauch ihrer Freiheit herbeigeführt worden, sondern gleichfalls nur die Folge einer ewigen Anordnung und Bestimmung Gottes gewesen ist; daß auch Adam, als er fiel, nur einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit unterlag, die über ihn war ausgesprochen worden, daß auch er nur that, was er thun mußte, nur verübte, was er nicht unterlassen konnte: so werden wir begreifen, welch eine schwere Aufgabe es für Calvin war, solches Verfahren Gottes gegen

den Vorwurf der Ungerechtigkeit sicher zu stellen und alle dagegen erhobenen Widerreden verstummen zu machen; so wie es auch nicht befremden wird, wenn Calvin nach aller deßfalls sich gegebenen Bemühung doch am Ende sich des Ausrufes nicht erwehren kann: „Decretum quidem horribile, fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat.“ Man vergleiche im Kap. 24, n. 4—7.

3.

Vergleichung der beiderseitigen Lehrbegriffe von der Prädestination.

1) Dem katholischen Lehrbegriffe zufolge hat Gott nach einem ewigen und unbedingten, d. h. allem menschlichen Verdienste vorhergehenden und durch dieses nicht bestimmten, vielmehr aus rein wohlwollender Liebe und Gnade hervorgegangenen Rathschlusse beschlossen, einige Menschen zu seinen Lieblingen auszuerwählen, und dieselben in Folge jener Auserwählung zur ewigen Seligkeit und den wirksamen Mitteln derselben vorher zu bestimmen. Dasselbe haben wir auch als Lehre Calvin's anerkannt. — Diese göttliche Vorherbestimmung, so lehren die Katholiken weiter, ist nun auch in der Weise unwandelbar und unfehlbar wirksam, daß Gott die Auserwählten auf das Sicherste zu ihrem vorherbestimmten Ziele hinführt; und daß so wenig irgend Etwas in der Welt der unfehlbaren Wirksamkeit dieser Vorherbestimmung entgegenzutreten vermag, daß vielmehr Alles und Jedes den Vorherbestimmten zur Erreichung des von Gott gewollten Zweckes mitwirkt. Diesen unfehlbar sichern Erfolg der göttlichen Vorherbestimmung lehrt zwar auch Calvin; allein in der Art und Weise, wie nach den beiden Bekenntnissen Gott die Vorherbestimmten ihrem Ziele entgegenführt, wird sich uns alsbald eine große Verschiedenheit in den beiderseitigen Lehrbestimmungen kund geben. In der Angabe der Katho-

liken, daß die Vorherbestimmung unfehlbar wirksam sei, ist zwar der unmittelbare Erfolg der übernatürlichen Gnadenwirkung Gottes in den Auserwählten bezeichnet; dennoch aber kommt nach ihrer Ansicht diese Wirkung nur dadurch zu Stande, daß der Auserwählte in freithätiger Aufnahme der — zuvorkommenden göttlichen — Gnadenwirkung, die er auch von sich abweisen könnte, und Hingebung an dieselbe, da er ihr auch widerstehen könnte, mit der Gnade mitwirkt, und demnach in vereinter Thätigkeit der göttlichen Gnade und des freien menschlichen Willens sich solche und so große Verdienste erwirbt, daß er bei seinem Tode in einem solchen Zustande befunden wird, daß ihm die ewige Seligkeit als Lohn für seine Verdienste wird gegeben werden. Nach Calvin's Lehre indeß ist die göttliche Gnade in den Auserwählten allein und ausschließend thätig, und wirkt in denselben mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit. Ohne daß es in des Menschen Macht gegeben ist, die göttliche Gnade von sich abzuweisen oder derselben nicht zu folgen, bringt Gott durch unmittelbare Wirkung in den Auserwählten den rechtfertigenden Glauben, dem die Heiligkeit als unausbleibliche Frucht mit Nothwendigkeit nachfolgt, zu Stande; so daß ihre Rechtfertigung und Beseligung als das Werk einer ausschließlichen göttlichen Thätigkeit erscheint, und der Mensch sich nur leidend dabei verhalten kann. — Mit dieser Lehrverschiedenheit über das Verhältniß der göttlichen Thätigkeit zur menschlichen Freiheit in dem Werke der Beseligung hängt auch noch eine andere Verschiedenheit der beiden Bekenntnisse in der Lehre über die Gewißheit oder Ungewißheit der göttlichen Vorherbestimmung und Beseligung von Seiten des Menschen zusammen. Nach katholischem Lehrbegriffe kann der Mensch ohne deßfallsige übernatürliche Belehrung eine untrügliche Gewißheit über seine Vorherbestimmung und Beseligung nicht haben, weil die Gnadenwirkung Gottes im Menschen nicht auf das an sich verborgene Urtheil Gottes über ihn zu schließen berechtigt, und weil zugleich die so oft wankende Treue in der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade den

Menschen nie darüber kann gewiß sein lassen, ob er die Bedingung aller Beseligung, das Verharren im Guten bis zum Ende, besitzen werde. Nach Calvin's Lehre indeß besitzt der Mensch, wenn Gott einmal den rechtfertigenden Glauben in demselben in's Dasein gerufen, darin auch die volle Gewißheit, daß Gott ihn beseligen wolle; und weil die Wirksamkeit dieses göttlichen Willens durch die Thätigkeit des Menschen nicht bedingt ist, so kann dieser auch seines Erfolges nicht ermangeln, und der Mensch sich sonach in dieser Gewißheit niemals getäuscht finden.

2) In Betreff derjenigen Menschen, welche nicht nach dem genannten gnädigen Beschlusse Gottes zum ewigen Leben auserwählt sind, spricht die katholische Kirche die negative Lehre aus, daß Gott in Folge eines von Ewigkeit und unveränderlich in ihm bestehenden, indeß durch keine vorhergesehenen Mißverdienste dieser Menschen bestimmten, sondern unbedingten Mangels seines Willens nicht beschlossen hat, dieselben zu seinen Lieblingen auszuerwählen, und zur ewigen Seligkeit und den wirksamen Mitteln derselben vorherzubestimmen. Von diesen Nichtvorherbestimmten, so lehrt die Kirche weiter, gelangt nun auch Keiner, und zwar in Folge jener Nichtvorherbestimmung weder zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit, noch zur Seligkeit selber; sondern sie Alle bleiben von den Einen, wie der Andern ausgeschlossen. Was aber Gott bewogen habe, seinen gnädigen Beschluß der Beseligung nicht auch auf diese Menschen auszudehnen, das hat er in seinen unerforschlichen Rathschlüssen verborgen gehalten; nur verbieten uns die so oft und nachdrücklich in der h. Schrift ausgesprochenen Versicherungen, daß Gott Alles liebe, was da ist, und nichts hasse von dem, was Er gemacht hat; daß Er nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß der Sünder sich bekehre von seinen Wegen und lebe *), diesen Beweggrund in der bloßen Willkür Gottes,

*) Man sehe Buch der Weish. Kap. 11, V. 25; Ezechiel Kap. 18,

oder in einer puren Abneigung gegen jene Menschen, oder auch nur in einem Mangel an Liebe gegen dieselben anzunehmen, und überhaupt einen solchen Beweggrund auf Seiten Gottes, und nicht vielmehr nur auf Seiten dieser Menschen selber finden zu wollen. Dagegen behauptet nun aber Calvin, und tritt durch diese Behauptung der Lehrbestimmung der katholischen Kirche am schroffsten entgegen, daß Gott die nicht zum ewigen Leben auserwählten Menschen nach einem ewigen und unbedingten, nicht aus dem Vorhersehen der Mißverdienste dieser Menschen, sondern aus bloßer Willkür und purer Abneigung gegen dieselben hervorgehenden Beschlusse zur ewigen Verdammung, und in Folge davon zu bösen Handlungen, als wodurch sie diese Strafe sich verdienen würden, positiv vorherbestimmt habe; so wie daß auch diese Vorherbestimmung so sehr ihren unmittelbar wirksamen Erfolg in sich mitbringe, daß diese Menschen in keiner Weise etwas zu ihrer Beseligung beitragen könnten, daß dieselben vielmehr nothwendig sündigen müßten, daß alle Mittel der Rechtfertigung an ihnen unwirksam seien, und sie sonach mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit dem Zorne und Hasse Gottes unterliegen müßten und ihrem Verderben anheimfielen. Und zu diesem Beschlusse sei Gott, wie Calvin hinzufügt, aus dem Grunde bewogen worden, auf daß Er an jenen Menschen Gegenstände habe, an welchen er seinen Zorn und seine Rache beweisen könnte, und die durch ihre Verdammung seinen Namen vor der Welt verherrlichen sollten. — Wie groß die Verschiedenheit in den beiderseitigen Lehrbestimmungen sich erweise, liegt in vorstehender Vergleichung am Tage. Darf aber je einmal für die Wahrheit einer Lehre darauf hingewiesen werden, ob und inwiefern deren Inhalt dem menschlichen Gemüthe sich empfehle oder ihm widerstrebe: so dürfte es uns auch in der vorliegenden Zusammenstellung

---

V. 23, 31, 32, Kap. 33, V. 11; 2 Br. Pet. Kap. 3, V. 9; 1. Br. Paul. an Timoth. Kap. 2, V. 4.

nicht entgangen sein, auf welcher Seite der Sieg der Wahrheit sich finden werde. — Wodurch ist denn Calvin zur Aufstellung einer so unseligen Lehre bewogen worden?

4.

Angabe der Gründe, wodurch Calvin zur Aufstellung seiner fraglichen Lehre bewogen wurde.

Wenn Möhler in seiner Schrift „Symbolik u. s. w. Seite 90 und folg. 1. Aufl.“ die Lehre Calvin's über die Prädestination aufführt: so stellt derselbe einen tiefern Zusammenhang dieser Lehre mit dem übrigen theologischen Lehrsystem jenes Mannes in Abrede, und behauptet, Calvin habe besagte Lehre als eine fremde in sein System aufgenommen, und sei durch subjektiv-praktische Momente, nämlich um eine tiefe christliche Frömmigkeit zu erzeugen, zur Aufstellung seines Begriffes von der Prädestination bewogen worden. Allerdings findet Calvin in diesem Lehrstücke ein großes praktisches Interesse, indem er als die vorzüglichsten Merkmale, wodurch nach seiner Ansicht sich jene Lehre von praktischer Seite am meisten empfehle, Folgendes hervorhebt: Der Mensch könne niemals mit zuverlässiger Gewißheit die Ueberzeugung sich erwerben, daß sein Heil einzig in Gottes unverdienter Gnade und Barmherzigkeit begründet sei, so lange ihm die Lehre von einer ewigen Auserwählung unbekannt bleibe; die Betrachtung, daß nicht Alle ohne Unterschied von Gott zur Hoffnung des ewigen Lebens angenommen seien, sondern daß Gott dem Einen gebe, was Er dem Andern versage, setze seine Gnade erst in das rechte Licht; die Unkenntniß in diesem Lehrpunkte verdunkle den Ruhm Gottes, und verhindere, ja zerstöre von Grund aus das Gefühl einer wahrhaften Demuth im Menschen, während die Kenntniß derselben den Menschen seine Abhängigkeit von Gott in ihrem ganzen Umfange fühlen lasse und erst ein vollkommenes Vertrauen auf Gott in ihm zu begründen vermöge *).

*) Vgl. Kap. 21, n. 1: „Nunquam liquido ut decet persuasi

Indeß an derselben Stelle finden wir auch, daß Calvin diese praktischen Momente nicht, wie Möhler behauptet, zu dem Ende anführt, um seine Lehre von der Prädestination dadurch zu begründen, als vielmehr um dadurch die Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer nähern Erörterung dieser Lehre zu zeigen und der Ansicht derjenigen entgegenzutreten, welche die Frage nach der göttlichen Auserwählung und Vorherbestimmung als eine dunkle und schwer zu ergründende gerne umgehen möchten. Mit Recht setzt sonach Bauer in seiner Schrift: „Der Gegensatz des Kath. und Protest. u. s. w. Seite 83“ jener Angabe Möhler's die Bemerkung entgegen, daß, wenn Calvin seine Prädestinationslehre nicht besser zu begründen gewußt habe, dieselbe dann in der That den Charakter einer wissenschaftlich begründeten Theorie nicht an sich tragen würde; daß aber auch in der Angabe jener praktischen Momente dieser Lehre, die freilich auch nicht unbeachtet bleiben dürften, immer nur die Außenseite, keineswegs schon der innere sie begründende Mittelpunkt sich darstelle. — Wir haben indeß auf die tiefer liegenden Gründe für die Aufstellung jener Lehre schon an jener Stelle hingewiesen, wo angegeben wurde, daß die dem Lehrsystem der Reformatoren eigenthümliche Vorstellung von der alleinigen und alle freithätige Mitwirkung des Menschen ausschließenden Thätigkeit Gottes in den zu Rechtfertigenden zur Annahme einer unbedingten Vorherbestimmung einiger Menschen zur ewigen

erimus, salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio: quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat. Huius principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est... Si ad electionis originem revocandi sumus, ut constet non aliunde quam ex mera Dei liberalitate contingere nobis salutem, qui hoc extinctum volunt, maligne quantum in se est obscurant quod magnifice ac plenis buccis celebrandum erat, et ipsam humilitatis radicem evellunt.“

Verdammung mit Nothwendigkeit hinführe *). Stand nämlich einmal die Ansicht fest, daß der Mensch zur Rechtfertigung von seiner Seite gar nichts beitrage, daß er sich in dem ganzen Geschäfte der Wiedergeburt rein passiv verhalte, und Gottes Gnade ganz allein und ausschließlich dabei thätig sei: dann konnte auch der Grund für die Thatsache, daß doch nicht alle Menschen zur Wiedergeburt gelangen, daß während die Einen gerechtfertigt werden, die Andern in der Sünde und Verstockung verbleiben, nicht im Menschen gefunden werden, sondern nur in Gott; dann konnte nämlich dieser Umstand nur darin seine Erklärung und Begründung finden, daß die göttliche Gnade jenen Menschen entweder ganz versagt, oder ihnen doch nur als eine unwirksame Gnade ertheilt worden sei, so nämlich, daß die Unwirksamkeit der Gnade in Gott und nicht im Menschen ihren Grund hatte; kurz: dann konnte die Annahme von einer unbedingten Ausschließung einiger Menschen von der Wiedergeburt in Christo, und sonach von einer positiven Vorherbestimmung derselben zur ewigen Verdammung — also die Lehre von einer absoluten Prädestination im Sinne Calvin's — unmöglich umgangen werden. Calvin's Prädestinationslehre war demnach nichts anderes, als eine konsequente Durchbildung der Lehre von dem Verhältnisse der göttlichen Gnadenwirkung zur menschlichen Thätigkeit in den zu Rechtfertigenden. Diese letztere Lehre selber aber war im System der Reformatoren hinwiederum nur eine nothwendige Folge ihrer Ansicht von der Erbsünde und der dadurch bewirkten Verderbtheit der menschlichen Natur. Während nämlich nach dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche auch dem erbsündlichen Menschen in seiner, zwar durch die überwiegende Macht der unordentlichen Sinnlichkeit geschwächten **), jedoch nicht gänz-

*) Man sehe im 61. Hefte dieser Zeitschr. S. 86—87.

**) Und zwar in dem Maaße geschwächten Erkenntniß- und Willenskraft, daß der Mensch aus sich, ohne übernatürlichen Gnadenbeistand Gottes, nichts Heilwirkendes zu thun im Stande war.

lich aufgehobenen Erkenntniß- und Willenskraft das Vermögen für das sittlich Gute in seiner Anlage noch verblieb, und dadurch für ihn die Möglichkeit der Anknüpfung einer göttlichen Heilsanstalt belassen wurde, so ließ das gegnerische System dieses Vermögen für das sittlich Gute durch die Erbsünde in dem Grade verderbt und entstellt werden, daß der Mensch, mit ihm allein gelassen, das Göttliche zu ergreifen absolut nicht mehr im Stande war. Jetzt konnte aber auch eine Erneuerung desselben und sittliche Wiedergeburt des Menschen, falls keine physische Umschaffung der menschlichen Natur statt finden sollte, nur durch übernatürliche Gnadenwirkung Gottes, und zwar ausschließlich durch diese, wieder zu Stande kommen, und von einer freithätigen Mitwirkung mit der göttlichen Gnade von Seiten des Menschen konnte keine Rede sein. — Erscheint demnach, wie oben nachgewiesen, Calvin's Lehre über die Prädestination nur als eine konsequente Durchbildung der Lehre von dem Verhältnisse der göttlichen Gnadenwirkung zur Thätigkeit des Menschen, so liegt ihre tiefe Begründung in seinem theologischen System am Tage; und der Vorwurf, Calvin habe diese Lehre als eine fremde in sein System aufgenommen, gebührt diesem dann so wenig, daß es vielmehr nur auf Kosten strenger Konsequenz geschehen konnte, wenn mehre Symbole der Reformirten, vor den schroffen Bestimmungen Calvin's zurückschreckend, die Aufnahme seiner Lehre zu umgehen bestrebt waren.

Ueber die Pflichten des Pfarrers.

Zweiter Artikel.

Der Pfarrer als Lehrer seiner Gemeinde.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes, über welchen ich schreibe, leuchtet ein aus mehreren Gründen. Die Lehre, die

der Pfarrer verkündigen soll, ist, wie alle Wahrheit, an und für sich schon interessant und wichtig; sie ist interessant, theils in Rücksicht ihres Urhebers, theils weil sie den ganzen Menschen in Anspruch nimmt. Sie ist wichtig; denn ihr Objekt ist kein sinnliches, ihr Ziel ist nicht beschränkt durch die engen Grenzen dieses Lebens, sie beschäftiget sich nicht blos mit sinnlichen Rücksichten, sondern ihr Objekt ist Gott selber und unsere Glückseligkeit; sie befriedigt alle höheren Bedürfnisse des menschlichen Geistes auf eine Weise, welche nichts mehr zu wünschen übrig läßt, indem sie durch Förderung und Herstellung der reinen Moralität das wahre Glück des Menschen begründet und sichert. Aber nicht allein an und für sich betrachtet erscheint die christliche Lehre als höchst wichtig, sondern sie erscheint auch noch aus dem Grunde als wichtig, weil nur durch die Lehre der eigentliche und höchste Zweck erreicht werden kann, nach welchem das ganze Christenthum strebet. Denn alle Funktionen des Pfarrers sind vergeblich, alle Gebräuche des Christenthums sind für die theilnehmende Gemeinde sinnlos oder nur eine angenehme Unterhaltung der Augen, für den fungirenden Pfarrer aber eine eitel angewendete Mühe, alles Messelesen und alle Ertheilung der heiligen Sakramente sind für die Theilnehmer und Empfänger nur leere Ceremonien und Wörter ohne Sinn und Bedeutung, wenn nicht die Lehre zuvor in den Herzen der Gemeinde ist angebauet, wenn sie nicht zuerst den hohen Sinn und die Bedeutung aller Ceremonien und besonders der heiligen Sakramente und der Messe haben kennen gelernt, wenn ihnen nicht mittelst der Lehre Achtung, Ehrfurcht, Vertrauen auf dieselben und Verlangen nach denselben ist abgewonnen worden. Dies ist der nothwendige Weg, welchen Jeder zu seiner Beseligung wandeln muß; denn durch den Glauben werden wir Alle gerechtfertigt. Und weil es unmöglich ist, diesen Weg zu umgehen und einen andern einzuschlagen, so befolgte ihn auch Christus; er ließ sich keine Mühe verdrießen, zuerst den Glauben an seine Lehre und das Verständniß derselben unter den Menschen zu verbreiten.

Denn „wer glaubt und getauft ist, wird selig; wer aber nicht glaubt, ob er schon getauft wäre, geht verloren.“

Soll demnach der Pfarrer, welcher bestellt ist, die Lehre in den Herzen der Menschen anzubauen, für das ewige Heil seiner ihm anvertrauten Seelen gerechte Sorge tragen; will er sich sowohl als seine Heerde hier und dort glücklich machen: so hat er sein Hauptaugenmerk darauf zu richten, daß seine Gemeinde klare Begriffe erhalte von den Wahrheiten des Christenthums. Denn diese sind der nothwendige und allein richtige Grund der Moralität, sie sind der wichtigste Damm gegen alle Leidenschaften und Laster, die festeste Burg, woran alle Stürme und Verfolgungen dieses Lebens sich brechen; ein Mensch, welcher in seiner Jugend gehörig ist unterrichtet worden, wird in der Regel nie so weit versinken, als derjenige, welcher wenig oder gar keinen Unterricht genoß. Deswegen war auch die heidnische Zeit verdorbener und lasterhafter, als die christliche; und deswegen zeichnet sich jedes Jahrhundert in der Sittlichkeit und moralischem Werthe vor andern in dem Grade vortheilhaft aus, je höher es in wahrer Aufklärung über ihnen steht. Denn die Hauptquelle aller Sünde ist der Unglaube; ein Mensch, welcher noch Glauben hat, wird harten Kampf zu bestehen haben, bevor er lasterhaft wird. Diesen Satz behauptet auch Clem. Alexandrinus mit folgenden Worten: Origo totius mali ab ignorantia descendit, et ipsa est mater omnium malorum; qua incuria et ignavia gignitur, negligentia vero alitur et augetur. Freilich gibt es nun auch eine falsche Aufklärung, deren Folgen so schädlich sind, als die Folgen der wahren segenvoll. Aber hier ist die Rede nur von der Belehrung, wie sie sein soll; und von dieser soll Obiges nur gesagt sein.

Aber wie nun, wenn der Pfarrer selbst es noch nicht weit gebracht hätte in der Erkenntniß der christlichen Lehren, wenn bei ihm selbst das Gebäude des Christenthums auf sandigem Boden errichtet wäre? Wer nichts gelernt hat, kann auch Andre nichts lehren; führt ein Blinder den an-

dern, so fallen Beide in die Grube. Deswegen muß hier zuvörderst die Frage beantwortet werden: Auf welchem Standpunkte der Bildung soll der Pfarrer selber stehen, damit er als Lehrer seiner Gemeinde der Pflicht völlige Genüge zu leisten im Stande wäre? Weil hier nur die Rede ist von jener Bildung, welche genüget zur Pflichterfüllung eines jeden Pfarrers, so kann die Antwort nur sehr unbestimmt und allgemein gegeben werden. Denn der Grad der Bildung, welcher für den einen Pfarrer hinreichend wäre, ist es darum noch gar nicht für den andern. Dies kömmt daher, weil die verschiedenen Gemeinden verschieden sind an Grad und Art der Bildung, und weil die Stufe, auf der der Pfarrer stehen soll, gemessen werden muß nach der Stufe, auf welcher die Gemeinde sich befindet. Wo man auf dem Lande schon mit einem geringern Grade der Bildung zureicht, da bedarf es in einer Stadt schon eines höhern. Der Pfarrer in einer Landgemeinde hat nicht so viele psychologische Kenntnisse nothwendig, als der in einer Stadt. In einer Gemeinde, welche auf einer ziemlichen Stufe der Moralität steht und wo die Charaktere gerader, schlichter und offener zu sein pflegen, bewirkt ein gutes Wort und ein Wink eben so viel, als man in einer unmoralischen Gemeinde oft kaum noch durch die stärksten Gründe der Religion und der Vernunft erzwingen kann. Selbst die Lebensweise, die Beschäftigung und das eigenthümliche Treiben der einzelnen Gemeinden haben an die Kenntnisse ihrer Pfarrer einen vollgültigen Anspruch. Dies mag genügen zur Rechtfertigung meiner Behauptung, daß obige Frage nur im Allgemeinen und unbestimmt könne beantwortet werden. Aber es kann doch eine bestimmtere Antwort gegeben werden. Denn der Zweck, den alle Pfarrer bei ihrer Belehrung haben, ist derselbe; sie wollen nämlich die Menschen tugendhaft und besser machen; sie wollen und sollen dies nach christlicher Weise. Somit kann Alles, was zur Erreichung dieses Zweckes nothwendig ist, von jedem Pfarrer mit Recht gefordert werden. Was ist denn nun dieses? Dies ist, außer einer genauen Kenntniß

des Menschen und des menschlichen Lebens, vorzüglich eine vollständige, richtige, klare und deutliche Einsicht in die christlichen Lehren der Dogmatik und Moral. Denn alles Uebrige, was noch nöthig sein dürfte, muß theils schon erworben sein, theils wird es sich von selbst einfinden. Aber alle diese christlichen Begriffe, in deren Besitz der Pfarrer sein soll, müssen mit der Lehre des Magisteriums in der Kirche übereinstimmen; denn er will und muß ja gemäß seiner Stellung seine Zöglinge und Eingepfarrten theils zu Katholiken bilden, theils im Katholizismus erhalten und befestigen. Widerspräche nun aber seine Ueberzeugung seinen Lehren: wo wäre eine Seele, die schwärzer wäre, als die seinige; wo eine Heuchelei, die abscheulicher wäre, als die seinige? Wie dürfte er noch erwarten, bei Andern Ueberzeugung bewirken zu können, da er selbst keine hat? Freilich hat man dies, besonders von protestantischer Seite, der katholischen Kirche oft zum bittern Vorwurfe gemacht, daß sie ihre Geistlichen und insbesondere die Pfarrer verpflichte, im Sinne der Kirche die Lehre zu verbreiten, und wie es scheint, oder wenigstens wie die Gegner glauben, mit siegenden Gründen. Ob mit Recht oder Unrecht, darüber werde ich später zu sprechen noch Gelegenheit finden, und mit eben so bündigen als einfachen Gründen die Kirche in Schutz nehmen und vertheidigen.

Aber damit der Pfarrer alles Das leisten könne, was er seiner Gemeinde als Lehrer schuldig ist, damit er auch selber seine Tugend bewahre und mit Freude seines Amtes warte, dazu genüget nimmermehr eine kalte Ueberzeugung seines Verstandes von der Wahrheit der Lehren, die er predigen soll; nicht ein bloßer Glaube, welchen er durch strenge Consequenz in seinem Denken nothwendig sich abgezwungen hat, oder mit einem Worte, ein blos philosophischer Glaube, sondern sein Glaube an die Lehren muß ein christlicher, ein lebendiger sein. Soll er ja gerade zu diesem seine Pfarrgenossen hinführen; und wer glauben könnte, daß er mit jenem zureichen werde, der müßte gar keinen Begriff haben

von den Schwierigkeiten des Pfarramtes. Sein Glaube muß vielmehr sein Herz regieren und muß das gemeinsame Erzeugniß des Verstandes und Willens sein. Denn keines von beiden darf fehlen, und jedes führt, ohne Verbindung mit dem andern, zu einem falschen Extreme. Wo der Antheil des Willens fehlt, da wird auch der Unterricht wenig oder gar keine Frucht tragen. Denn selbst ohne Wärme und lebendige Anhänglichkeit, wie wird er Andern Leben, Wärme und Anhänglichkeit zu geben im Stande sein. Ist sein Glaube nicht lebendig, so wird es ihm gebrechen an dem treuen und unermüdeten Fleiße, an der standhaften Geduld und Sanftmuth und an der wahren Liebe zu seinen Pfarrgenossen. Sein Eifer wird, wenn er anders je warm war, bald erkalten; Ruhe dagegen und Hang nach Zerstreuungen, Gemächlichkeit werden seinen moralischen Charakter immer mehr verderben, und am Ende wird er nur ein Kostgänger seiner Gemeinde, welcher den Leib auf Unkosten seiner Gemeinde mästet, und, dem Miethlinge gleich, von der Heerde weichen wird, wo ihn dieser Vortheil verläßt. Aber so wenig der Antheil des Herzens bei der Bildung des Pfarrers fehlen darf, eben so wenig darf es auch an der Bildung des Verstandes mangeln. Denn das ist die Natur des Menschen, daß von dem Verstande das Herz seine Richtung nimmt, und daß, was nicht früher im Kopfe war, unmöglich in das Herz hinabsteigen könne; weswegen denn auch ein weiser Mann mit Recht also spricht: „Wie des Menschen Glaube, so ist seine Wirklichkeit, wie seine Wirklichkeit, so ist seine Tugend.“ Ohne diesen Antheil des Verstandes läuft er Gefahr, dem eiteln Glauben, Aberglauben und Schwärmerei sich hinzugeben und deren Opfer zu werden. Zu dieser Bildung des Verstandes genügt nun aber nicht ein Auswendiglernen der christlichen Lehren, nicht ein Anfüllen des Gedächtnisses mit schulgerechten Definitionen, nicht ein Ausstäupen und Ueberbrüten der Kasuisten, sondern die Lehren des Christenthums müssen mit dem Verstande aufgefaßt sein und zwar im Zusammenhange. Denn nur dann sieht man jede Lehre klar ein, und nur dann

ist es möglich, daß uns die christliche Lehre eine Richtschnur werde für unser Leben. Von den untersten Prinzipien der erkennenden Vernunft muß der Weg durch nothwendige Deduktion gewandelt werden bis hinauf zu den höchsten Offenbarungs-Begriffen; der Zweifel darf nicht geflohen werden, damit man später ihn nicht mehr zu fürchten habe; ihm muß vielmehr nachgegangen werden durch alle Irrgänge und Trugschlüsse, damit man nachher als ein rüstiger Kämpfer denselben zu überwinden wisse. Denn alle Zweifel und Einwürfe damit zu Boden schlagen wollen, daß man sich auf die Lehre der Kirche, als der obersten Richterin in Sachen des Glaubens berufet, will eben nicht viel sagen und verräth eine große Kurzsichtigkeit, wenn man es mit einem Gegner zu thun hat, welcher die Autorität der Kirche nicht allein nicht anerkennt, sondern auch wohl dazu noch die Gründe dieser Autorität für unzulänglich und zweifelhaft hält. Ein solches Verfahren hieße eben so viel, als noch auf der Erde gehen wollen, nachdem schon der Gegner uns hoch in der Luft hält. — Es folgt, daß der Pfarrer schon beim Antritte seines Amtes eine Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehren mitbringen müsse, welche die Probe bestanden hat nicht allein gegen die Zweifel, welche ihm durch eigenes Nachdenken aufgestoßen, sondern auch gegen diejenigen, welche andere Freunde oder Feinde gegen das Christenthum je erhoben haben. Oder wer bürgt ihm dafür, daß Alle, mit denen er in der Eigenschaft als Pfarrer in Berührung kömmt, seine Aeußerungen als wahr annehmen und seinen Glauben ohne Untersuchung zu dem ihrigen machen wollen?

Aber außer einer tiefen Kenntniß der christlichen Lehren ist der Pfarrer der ihm anvertrauten Gemeinde auch noch dieses schuldig: daß er sich immer mehr in den Wissenschaften vervollkommne, oder mit einem andern Worte, daß er mit der Zeit voranschreite. Denn nirgends gibt es einen Stillstand, am wenigsten in der Wissenschaft; sondern Alles ist in immerwährendem Streben begriffen. Weil nun die Stellung des Pfarrers es mit sich bringt, daß er die Ge-

müther seiner Anvertrauten sowohl in moralischer als scientifischer Hinsicht leite, um sie theils vor Sünden und Lastern, theils vor Irrthümern und falschem Glauben zu bewahren, so muß ja der Pfarrer vor seinen Anbefohlenen einen Vorrang in der Bildung haben und behaupten, und durch fortgesetzte Ausbildung vor dem Verluste desselben sich bewahren. Aber ohne Selbstbildung wird nicht allein diese seine Superiotät geschwächt, sondern was er auch noch an Kenntnissen besaß, wird ohne Belebung und Anfrischung theils verdunkelt und verworren, theils verwischt und verloren gehen. Die fortgesetzte Selbstbildung, die wir hier als sehr nothwendig erkennen, wird sich im Verlaufe noch mehr als nothwendig herausstellen; denn sie bedingt die Achtung, deren der Pfarrer zum seegenvollen Wirken bedarf, wie sich später zeigen wird. Man könnte nun vielleicht dieses behaupten: der Katholizismus ist ein abgeschlossenes System; wie er gestern war, so ist er heute und so wird er bleiben; es genügt also, dieses System recht durchstudirt zu haben, um etwas anders braucht man sich nicht zu bekümmern. Ich antworte darauf dieses: Obgleich es der Charakter des Katholizismus ist, daß er zu jeder Zeit dieselben Lehren lehrt, und nicht wie der Protestantismus der eigenmächtigen Deutung der einzelnen Mitglieder unterworfen ist, so wechseln doch auch in ihm Form und Methode, je nachdem die Bildung der Zeit voranschreitet. Die Kenntniß dieser verschiedenen Methoden, obgleich immer die Sache dieselbe bleibt, kann deswegen für den Pfarrer nicht gleichgültig sein, weil die neue Methode der Sache selber Neuheit und leichtern Eingang verschafft. Aber auch außerdem scheinen jedem neuen Jahre neue Einwendungen vorbehalten zu sein, und die moderne Aufklärung, welche sich in dem Kopfe eines jeden Predigers anders gestaltet, und an verschiedenen Orten verschiedene Irrthümer gebiert, hört nicht auf, die Lehre der christlichen Kirche feindselig anzugreifen. Bleibt nun der Pfarrer stehen in der Bildung seiner selbst, schreitet er nicht fort mit der Zeit, kommen die Neuerungen, obgleich in seiner Nähe ge-

schehen, dennoch nicht zu seinen Ohren; wie will er tüchtig sein oder bleiben, den Wolf von der Heerde entfernt zu halten, da er nicht selten in einem Schafspelze sich versteckt hält?

Das Resultat des Bisherigen ist dieses: Der Pfarrer muß mit einer Kenntniß der christlichen Lehren an sein Amt gehen, welche selbst eigen errungen ist und gegen alle Angriffe der Zeit die Probe bestanden hat; auch muß er sich unausgesetzt in der Bildung vervollkommnen. — Ich komme nun zu der Frage: Was hat denn nun der Pfarrer seine Gemeinde zu lehren? oder welches ist das Objekt seiner Belehrung? Seine Stellung und der Zweck seines Amtes fordern von ihm offenbar, daß er der Gemeinde die ganze christliche Lehre vortrage. Ich unterscheide zur leichtern Behandlung und zur klåreren Uebersicht folgende zwei Fälle:

1) wenn er viele zugleich unterichtet; und

2) wenn er es mit Einem zu thun hat. Jenes geschieht in der Predigt und Katechese; dieses im Beichtstuhle und am Krankenbette. Also

Ad 1. Was ist der Pfarrer seiner Gemeinde schuldig als Katechet und als Prediger? Wenn ich oben sagte, daß der Pfarrer alle christlichen Lehren vortragen müsse, so gilt dieses im strengsten Sinne nur von ihm als Prediger und Katechet. Hier nun aber alle christlichen Lehren namhaft machen, gehört nicht zur Aufgabe; ich begnüge mich demnach mit einer allgemeinen Uebersicht. Diese lautet so: Gott ist der Schöpfer, Erhalter und Regierer dieser Welt; er ist allmächtig, allwissend, heilig und Vater des Menschen, welchen er erschuf zu einer ewigen und reinen Glückseligkeit in, bei und durch Gott. Durch den Fall des Stammvaters verlor er das von Gott erhaltene Ebenbild, und gänzlich verdorben an Leib und Seele, ward er unfähig, aus eigner Kraft und Mitteln diese Seligkeit fürder zu erreichen. Aber Gott, welcher dem gehorsamen Menschen Vater war, blieb es auch dem ungehorsamen, und beschloß ihm auf übernatürliche Weise

wieder aufzuhelfen. Diesen Entschluß auszuführen, sandte er seinen eingebornen Sohn, ewig wie er selber ist, und dieselbe Natur und Gottheit mit ihm theilend. Dieser war der seit Jahrhunderten schon versprochene Erlöser; er belehrte die Menschen über Gott und göttliche Dinge, zeigte ihnen an seiner Person das Bild eines vollkommenen und gottgefälligen Menschen und Christen, und vollendete am schmählichen Kreuze. Aus Gehorsam gegen seinen Vater und aus Liebe zu den Menschen brachte er an ihrer Statt eine vollkommene Genugthuung für ihre Sünden dar; und verdiente ihnen den Beistand, ein gottgefälliges Leben führen und den Himmel erwerben zu können, falls sie es an Mitwirkung nicht würden fehlen lassen, und so viel an ihnen ist, pünktlich Gottes Gebote zu erfüllen sich bestrebten. Dieser seiner Gnade die Menschen theilhaft zu machen, setzte er gewisse äußere Bedingungen fest, welche man Sakramente nennt, und um seine Lehren allen kommenden Geschlechtern zu verkündigen und vor Verfälschung zu bewahren, vertraute er sie der von ihm für alle Zeiten gestifteten Kirche an, welcher er deswegen den Geist der Unfehlbarkeit versprach und gab. Dies ist im Kurzen die Summe dessen, was der Pfarrer als Lehrer Christi zu verbreiten hat. Aber die Kirche hat nun schon von früher Zeit her, um der Lehre mehr Eindruck zu verschaffen, sie bleibend in den Herzen der Menschen zu fesseln und den Geist möglichst zu beleben, gewisse Ceremonien und Gebräuche angeordnet, welche einen hohen Sinn und Bedeutung verrathen und große Rührung bei Demjenigen bewirken, der sie versteht. Die Erklärung dieser Gebräuche gehören demnach nicht weniger zu dem Lehramte des Pfarrers, und dies mag er, wenn irgendwo, bei der Messe beobachten, weil bei dem Mangel dieser Erkenntniß seine Gemeinde ohne Andacht und Nutzen der heiligen Handlung beiwohnt. Aus demselben Grunde muß er darauf sehen, daß alle diese Gebräuche mit Andacht und Ehrfurcht geschehen, weil sie sonst zwecklos und zweckwidrig werden, und daß Alles, was die Ehrfurcht stört, abgeschafft

werde. — Dies ist das Lehrobjekt des Pfarrers, und was vorzüglich von der Lehre gilt, es ist unrecht, eine Auswahl treffen. Denn auch Christus, als er von hinnen schied, trug den Aposteln auf: „Gehet hin in alle Welt, lehret die Völker und befehlet ihnen Alles zu halten, was ich euch gesagt habe." Die Eintheilung der Lehren des Christenthums in wesentliche und außerwesentliche, wie die Protestanten sie machen, ist demnach höchst unrecht und ich möchte sagen eine Verachtung des Christenthums und seines Stifters. Denn das Christenthum ist positiver Natur, ist den Menschen von Gott gegeben und von Christus und den Aposteln verkündigt; und wenn Christus es nicht eingesehen, daß alle Lehren, die er predigte, mehr oder weniger beitrügen zur Förderung des Heils, so hätte er sie wohl nicht verkündigt; oder man müßte behaupten, daß Gott Christum gesandt habe, unsere Neugierde zu befriedigen. Wer Achtung hat für den Stifter der christlichen Religion, wer beseelt ist von dem lebendigen Glauben an die Gottheit Jesu, der wird sich nicht erkühnen, die eine Lehre mit Verwerfung der andern anzunehmen, und so als Reformator des Christenthums auftreten zu wollen. Aus diesem Grunde hat die katholische Kirche vollkommen recht, wenn sie aller weitern Deutelei sich begibt, und es offen bekennt, alle Lehren, welche und wie sie die Apostel verkündigt haben, anzunehmen und zu glauben. Die Ausflucht, deren man sich bedient, indem man behauptet: nur darauf komme es an, daß man sich der Moral Christi befleiße, ob man im Dogmatischen übereinstimme, thue nichts zur Sache, ist ohne allen Grund; denn die Einheit im Glauben hat Christus als das Mittel erkannt und vorgeschrieben, welches uns zu seiner Moral führt, und ohne welches man nie dahin kommen kann. Richtet sich ja doch die Sittlichkeit nach der Erkenntniß und die sittliche Führung nach den Grundsätzen des Führers. Wer nachdenkt über die Wichtigkeit der Lehren, ob es ein oder mehrere Sakramente gebe, wie sie ertheilt werden müssen, ob Jesus Gott sei, ob im Altarssakramente Jesus sich uns zur Speise gebe, oder

aber ob wir blos Brot essen und Wein trinken, der wird den Unterschied leicht bemerken, welchen die Verschiedenheit der Ansichten über diese Lehren auf die Moralität äußert, und er wird es gestehen müssen, daß, wie unser Glaube ist, so auch unsere Sittlichkeit sein werde.

Indem nun gefordert wird und gefordert werden muß, daß der Pfarrer seiner Gemeinde die ganze christliche Lehre vortrage, so bin ich doch eben so weit davon entfernt behaupten zu wollen, daß er aus seinen Anbefohlenen völlige Theologen bilden müsse, so nahe ich auch dieser Behauptung zu kommen scheine. Ich verlange vielmehr nur dieses, daß er die christlichen Lehrsätze dem Volke im Resultate auf eine klare und deutliche Weise vortrage und einschärfe. Was Methode, was Deduktion, was eigentliches System genannt wird, dies ist, wenn nicht nothwendig, doch gewiß höchst nützlich für den lehrenden Pfarrer; dagegen ist es für die lernenden Gläubigen, wenn nicht schädlich, doch aber gewiß unnütz. — Insonderheit mag der Pfarrer beim Unterrichte diejenigen Lehren vorzüglich scharf hervorheben und mit desto größerer Gründlichkeit behandeln, welche in der Zeit, wann er lebet, und an dem Orte, wo er lehret, Widerspruch finden oder nicht beachtet werden; sei es nun, daß dieses aus einer falschen Philosophie, sei es, daß es aus Neuerungssucht, oder daß es aus einer gewissen lasterhaften Richtung herrühre. Der Pfarrer hat also gemäß seiner Stellung den Beruf, dem Zeitgeiste, sofern er antichristlich ist, zu widerstehen, weswegen denn auch die verschiedenen Religionsparteien, welche sich etwa in seinem Pfarrbezirke befinden, seinem Unterrichte eine eigenthümliche Richtung geben müssen; und um seine Kinder vor Verirrung zu hüten und vor Religionsindifferentismus zu bewahren, mag er die Unterscheidungslehren scharf bezeichnen. Hat nun der Pfarrer die Lehren auf diese Weise vorgetragen, so muß er auch die dagegen sich erhebenden Einwürfe erörtern und lösen; denn eine Einwendung, auf welche man keinen Bescheid weiß, schwächt den Glauben, und richtet in dem Kopfe eines Ungebildeten

vielleicht noch größern Schaden an, als bei dem Gebildeten. Welche er aber zu lösen und welche er mit Stillschweigen zu übergehen habe, dies läßt sich im Allgemeinen nicht angeben, da jede Pfarre ihre eigenen Bedürfnisse hat. Gewiß jedoch ist dieses: er muß alle diejenigen lösen, welche seine Pfarrgenossen schon gehört haben, oder in Zukunft noch hören werden; die Uebrigen soll er verschweigen, denn unnütze Zweifel anregen ist ja dem Amte des Pfarrers zuwider. — Aber alle diese Lehren müssen, wie ich das oben schon sagte, im Sinne des Magisteriums vorgetragen werden.

Hier wäre demnach nun der Ort, die Frage zu erörtern: Gereicht es der katholischen Kirche zum Vorwurfe, daß sie ihre Pfarrer verpflichtet, die christlichen Lehren im Sinne der Kirche zu lehren? Im Sinne, wie der Katholik dieses versteht, kann Niemand etwas dagegen einzuwenden haben. Denn wenn es wahr ist, wie dies der Katholik seinem System gemäß glaubt und glauben muß, daß dem Lehramte in der christlichen Kirche, für welche er die seinige ausgibt, von ihrem Stifter die Gabe der Unfehlbarkeit versprochen worden ist, und daß es nun auch wirklich unter der besondern Leitung und Obhut des Geistes der Wahrheit steht: so folgt nichts natürlicher, als daß Alles, was von diesem Lehramte in der Sache Christi beschlossen wird, äußere sowohl als innere Wahrheit habe. Müßte man ja sonst den Widerspruch denken, daß der Geist der Wahrheit ein Lügengeist geworden, und daß Gott, troß der Wahrhaftigkeit, welche Eigenschaft die Vernunft schon mit Nothwendigkeit an ihm fordert, dennoch die Menschen in Irrthum leite. Der wichtige Einfluß, den die Lehre äußert auf das zeitliche und ewige Heil, das Interesse des menschlichen Herzens treiben an, die Lehren möglichst gewiß und bestimmt zu erkennen. Was ist nun aber konsequenter, als daß der Katholik, beseelt von dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Magisteriums, sich an dasselbe anschließt und nur von ihm die christlichen Lehren hören will, dagegen auch alles Das als christliche Lehre anerkennt, was und wie es vom Magisterium gelehrt wird?

Dieses erscheint gar nicht als verwerflich und tadelnswerth, vielmehr beweiset der Tadel Kurzsichtigkeit oder bösen Willen, wenn er sich nicht sowohl auf die Gründe, als vielmehr auf das Verhalten des Katholiken selbst bezieht. — Wer demnach kein eitler Prahler ist, und sich selber kennt; wer die Schwäche der Vernunft in Erkenntniß der Wahrheit einsieht, und die vielen Irrgänge und Trugschlüsse in Erforschung der Wahrheit erfahren hat, der wird weit entfernt sein, diesen Autoritätsglauben verwerflich zu finden, vielmehr wird er Gottes Güte dankbar preisen, daß sie seiner schwachen Vernunft einen Geleitsmann gegeben, dem sie nur zu folgen braucht, um sicher an das Ziel zu kommen, und die Wahrheit ohne Zweifel und Irrthum zu erkennen. Nie hat Jemand einen vernünftigeren Gedanken gedacht, als seine unsichere Vernunft einem sichern Führer zu unterwerfen. Nur Derjenige, welcher entweder persönliche Unfehlbarkeit zu besitzen glaubt, oder der behauptet, die christlichen Lehren durch eigene Forschung erkennen zu können, kann das Magisterium vielleicht sehr entbehrlich finden, aber tadelnswerth wäre es immer noch nicht. Ist denn nun dies der Fall? Wer von sich persönliche Unfehlbarkeit behaupten wollte, müßte, weil es etwas Positives ist, den Beweis dafür führen. Dies wird ihm so lange nicht gelingen, als der Katholik für seinen Glauben einen strengen Beweis liefern kann. Denn Gott thut nichts Ueberflüssiges, am wenigsten würde er zwecklose Wunder thun; erhält Gott nun durch das Lehramt die Reinheit der Lehre, so ist jene Privatunfehlbarkeit nicht wirklich. Und überdies müßte ja auch noch diese in den Quellen der christlichen Lehre gegründet sein; wo aber sind die Gründe dafür zu finden? Dann aber hat von vorne herein der Katholik die Präsumtion für sich, weil Diejenigen, die dem gegnerischen Glauben anhangen, von den Vernünftigen als Schwärmer bemitleidet werden. Ist aber das zweite? Wäre dies, woher kämen dann die vielen Streitigkeiten in der Kirche, woher alle Irrlehrer und Irrlehren? Warum gibt es denn in den nicht katholischen Kirchen so viele ver-

schiedene Meinungen oft über dieselbe Lehre? — Aber es scheint, daß dem Katholiken durch's Magisterium die Freiheit im Forschen genommen, und er sclavisch gebunden sei an den Glauben seiner Kirche. Doch dies scheint nur. Denn worauf kann nur alle Forschung ausgehen? Die Wahrheit zu erkennen. Die vermeintliche Freiheit, über deren Verlust die Gegner den Katholiken bemitleiden, kann also in nichts anderm bestehen, als daß er nicht, wie es sonst leicht der Fall wäre, Irrthum für Wahrheit annimmt. Der Katholik ist nun freilich unwiderruflich der Wahrheit anheimgefallen, und er hat vor seinen Gegnern voraus, daß er an dem Magisterium einen Leitstern hat auf dem Wege die Wahrheit zu suchen, und daß er ohne Fehl die Wahrheit findet, so lange er mit seiner Kirche in Harmonie bleibt, während der Gegner durch eine lange und ungewisse Untersuchung vielleicht auch die Wahrheit findet, oder sie wohl gar nicht findet, auf jeden Fall aber ohne Bürge ist und wohl oft ungewiß bleibt, daß er sie gefunden habe. Wer demnach das Verhalten des Katholiken tadeln wollte, der müßte zuerst die Beweise umstoßen, auf denen dieser sein Glaube an die Infallibilität der Kirche beruhe; denn so lange dieser feststeht, handelt Niemand vernünftiger als der Katholik. Der Prüfung dieses Beweises und der Resolution der Einwendungen kann ich mich aber hier um so mehr bescheiden, weil dieses außerhalb der Aufgabe liegt.

Aber die Kirche, im Gefühle ihrer Infallibilität und vergewissert von derselben durch das ausdrückliche Wort und Versprechen des Heilandes, kann nicht und darf nicht, so lange sie noch Sinn hat für Wahrheit, ihre Lehre etwa blos für eine subjektiv wahre anerkennen und ausgeben, das heißt: für eine solche, welche sie nothwendig als wahr blos einsieht, sondern auch als eine objektiv wahre, das heißt: als eine solche, welche gerade so in der Wirklichkeit sich vorfindet, wie sie es erkennt. Darum kann sie nicht Diejenigen, welche eines andern Glaubens sind, als nicht im Irrthume seiend ansehen; denn die Wahrheit ist nur eine, und ist sie bei ihr, so kann sie nimmermehr bei ihren Gegnern sein.

Was ist nun natürlicher, was vernünftiger, was diesem ihrem Infallibilitäts-Gefühle angemessener, als daß sie ihre Kinder in ihrem Glauben will unterrichtet wissen, welchen sie als den einzig richtigen anerkennen muß, und als daß sie ihren Lehrern die Verpflichtung aufleget, im Sinne der Kirche die einzelnen Glaubenswahrheiten vorzutragen? Dies wird und muß auch jeder Pfarrer konsequent thun, so lange bei ihm der Glaube an die Infallibilität feststeht. Fängt nun aber dieser an zu wanken oder ist er bereits schon verloren, so hört er auf, zur katholischen Kirche zu gehören; denn dies ist eben der Grundcharakter unserer Kirche und das Hauptmerkmal, wodurch sie sich von andern unterscheidet. Wenn nun der Pfarrer im Herzen nicht mehr katholisch wäre, so würde ihm sein Gewissen, falls er noch Moral hätte, gebieten, öffentlich von der katholischen Kirche auszutreten; wenigstens würde es ihm verbieten, die katholischen Lehren, an die er nicht mehr glaubt, als seine Ueberzeugung vorzutragen. Wollte er nun aber in der Eigenschaft als katholischer Pfarrer akatholische Lehren öffentlich ausbreiten: so würden ihm dies die Idee der Kirche und seine früher übernommenen Pflichten untersagen; die Kirchengewalt würde von ihm, was sein Gewissen fordert, gleichsam erzwingen, das heißt: sie würde ihn von der Gemeinschaft ausschließen und ihm das Pfarramt nehmen müssen.

Es folgt also, daß die Kirche an ihre Pfarrer mit Recht die Forderung macht, im Sinne des Magisteriums die Lehren vorzutragen, und daß sie so handeln müsse, so lange sie noch Sinn für Wahrheit hat und beseelt ist von Eifer für das ewige Heil ihrer Kinder; daß sie deßwegen statt Tadels Lob verdiene und daß der Tadel auf den Tadler selbst zurückspringe und von ihm zeige, daß er entweder die katholische Lehre nicht verstehe, oder aber aus bösem Willen sie verdrehe.'

Ich glaube, bisher das Lehrobjekt des Pfarrers als Katecheten und Predigers hinlänglich bestimmt zu haben, und gehe nun über zu der Frage: Wie soll der Pfarrer die christ-

lichen Lehren vortragen, oder welche Methode soll er befolgen? Meine Antwort ist diese: So klar und einfach als immer möglich. Sehr treffend sagt dies der heil. Isidorus mit folgenden Worten: Huius sermo debet esse purus, simplex, apertus, plenus gravitatis et honestatis, plenus suavitatis et gratiae. Der Lehrvortrag des Pfarrers und seine Beweise müssen ad hominem sein, das heißt: sie müssen sich richten theils nach der Fassungskraft, theils nach dem Grade und der Art der Bildung, auf denen sich seine Zuhörer befinden. Deswegen ist seine Sprache mit einem gelehrten Publikum anders, wie mit einem ungelehrten; mit dem Kinde spricht er als ein Kind, mit dem Manne als ein Mann; er sucht, wie Paulus sagt, Allen Alles zu werden, um Alle zu gewinnen, das heißt, um Alle der Kirche Christi zuzuführen und darin zu erhalten. Er darf es sich darum nicht erlauben, wenigstens dann nicht, wenn er es mit Ungebildeten oder mit Kindern zu thun hat, in abstrakten und allgemeinen Begriffen zu lehren, weil Menschen, die im Denken ungeübt sind, diese nicht verstehen, sondern in konkreten und speziellen Begriffen wird er sich bewegen; im Einzelnen das Allgemeine und im Theile das Ganze sehen lassen. Diese Methode befolgt auch die Offenbarung und besonders Christus in den Evangelien, und er ist, wie in Allem, so auch hier das vorzüglichste Muster unserer Nacheiferung. Denn alle neuen Begriffe, die er den Menschen beibringen wollte, sind theils genommen aus der Erfahrung und Anschauung, theils beziehen sie sich darauf als auf ihre Grundlage. Ein vorzügliches Mittel, die Lehren und deren Beweise für den Verstand der Zuhörer faßlich vorzutragen, und für den Willen annehmbar und eindringlich zu machen, sind die Bilder und Gleichnisse. Der Pfarrer bediene sich demnach oft derselben, aber auf die rechte Weise. Denn an die Beschaffenheit der Bilder und Gleichnisse machen der Zweck derselben sowohl als auch die Würde und Wichtigkeit der christlichen Lehren einige nothwendige Anforderungen, welche wohl zu beachten sind, aber zu sehr am Tage liegen,

als daß sie hier verdienten erwähnt zu werden. Aus diesem Grunde sollen die Bilder und Gleichnisse genommen werden zuerst und vorzüglich aus der heiligen Schrift, dann aber aus der Umgebung und dem Leben der Zuhörer, weil diese ihnen am geläufigsten sind und das bessere Verständniß einen tiefern Eindruck verursacht. Verfehlt ja ein nicht verstandenes Bild oder Gleichniß allen Zweck; denn in demselben will man eine unbekannte Sache sehen und kennen lernen. Ist nun aber das Wasser trübe, wie kann man in demselben sich selber sehen? — Die Einfachheit und Klarheit der Lehrmethode verbietet aber durchaus nicht einen der Würde des Gegenstandes angemessenen Vortrag und eine gewisse Erhabenheit; vielmehr darf der Pfarrer nicht in seinem Unterrichte platt und gemein werden, auch nicht pöbelhafter Ausdrücke sich bedienen. Denn der Pfarrer ist meines Dünkens auch der Gemeinde dieses schuldig, zur Fortbildung in der Muttersprache beizutragen. Pöbelhafte und gemeine oder wohl gar anstößige Ausdrücke dagegen beleidigen das sittliche Gefühl und das ästhetische, wenn für letzteres das Publikum etwa Empfänglichkeit hat. Das Volk bildet seine Sprache, aber die Sprache hinwieder bildet auch das Volk, und der Grad der Bildung, auf dem die Sprache steht, gibt einen sichern Maßstab, die Bildung des Volkes zu erkennen. Meine kurze Erfahrung hat mir den Beweis geliefert für diesen Satz: daß pöbelhafte und gemeine Ausdrücke, unaufhörliche Vorwürfe und fortgesetztes Schimpfen auf die Unsittlichkeit seiner Pfarrgenossen von der Kanzel herab nicht der Weg sind, die Menschen zu bessern, sondern daß sie dem Pfarrer und der Gemeinde schaden, indem sie die Zuhörer empören und verhärten, und dem Pfarrer das Herz seiner Gemeinde entziehen.

Zwischen dem katechetischen Unterrichte und der Predigt gibt es nun freilich einen Unterschied. Jener ist der Anfang des christlichen Unterrichtes, diese, wenigstens zumeist, ein Weiterführen auf dem schon Vorhandenen, oder ein Wiederaufhellen des früher Gehörten und Gewußten. Jener ist ge-

wöhnlich ein fortgesetzter Vortrag der christlichen Lehren im Zusammenhange, diese ein abgeschlossenes System über eine bestimmte Glaubens- oder Sittenlehre. Jener ist mehr und zumeist für den Verstand berechnet, diese zur einen Hälfte auf Belebung des Willens und Befolgung der verstandenen Lehre. Deswegen nimmt auch die Predigt mehr den Charakter und Stil der Erbauung und Rührung an, und folgt den Gefühlen, welche jedesmal durch den Stoff entstehen müssen, in Wort und Haltung. Die Katechese dagegen, ihrem Zwecke gemäß vorzüglich auf den Verstand berechnet, gleicht einem freundschaftlichen Gespräche, und es möchte als ein grober Fehler angesehen werden, wenn sie in frommen Empfindungen und Rührungen sich verlöre, und dadurch die Annahme der Lehre, ohne Ueberzeugung des Verstaudes, gewissermaßen erschliche. Die üble Folge davon ist auch bald sichtbar; denn die frommen Empfindungen schwinden bald wieder, wenn die Worte fort sind, und nur die klar gedachte Lehre vermag es, ihnen Boden und Haltung zu geben.

Ad 2. Ich komme nun zu der Frage: Was ist der Pfarrer als Lehrer zu thun schuldig im Beichtstuhle und am Krankenbette? Hier hat er es mit Einem zu thun, und was in der Katechese und Predigt nur im Allgemeinen konnte gesagt werden, kann er hier im Besondern sagen. Er fühlet da die Bedürfnisse der Person, welche er vor sich hat, und wird den Mangel der Religionskenntnisse gewahr, an dem sie kränkelt; denn der Sünder und der Kranke sollen ihm ja ihr ganzes Gewissen offenbaren. In der Predigt und Katechese spricht er für Viele und kann sich über die Bedürfnisse des Einzelnen nicht verbreiten. Aber hier kann er es, und je mehr sein Unterricht der jedesmaligen Lage des Sünders und des Kranken angepaßt ist, desto dringender und gewisser wird er in das Herz greifen, und desto tiefer und fester wird er Wurzel fassen und Frucht bringen. — Aber was nun der Pfarrer jedesmal zu lehren und zu thun habe, darüber läßt sich hier nichts Bestimmtes angeben. — Denn der jedesmalige Unterricht modifizirt sich

nach der Lage des Sünders und Kranken, nach seinem Temperamente, nach seiner Denkweise und Bildung, die er genossen. Fast in jedem Falle ist eine andere Belehrung nothwendig; nicht als wenn verschiedenen Kranken und Sündern ein verschiedenes Christenthum müsse vorgetragen werden, sondern die Methode, wie, und die Beweise, womit man die Wahrheiten lehret und unterstützt, müssen wechseln, wie die Subjekte wechseln. Den Einen muß er mit Güte, den Andern mit Strenge behandeln; Diesem muß er Hoffnung machen auf ewigen Lohn, um ihm Muth einzuflößen im Kampfe gegen seine Sünde, Jenem Furcht einjagen vor ewiger Strafe, um ihn zum Haß und Abscheu gegen sein unmoralisches Leben zu bewegen. Den Einen muß er beruhigen, den Andern beunruhigen, Jenen spornen, Diesen zügeln. Den Zweifler muß er überführen, den Kalten erwärmen, den Gefallenen aufrichten, den Wankenden befestigen, den Stehenden vor dem Falle fürchten und zittern machen. So fordert jeder Sünder und jeder Kranke fast seine eigene Behandlung, und der Pfarrer mag es wohl zuvor reiflich überlegen, welche Gründe und Wahrheiten dem Kranken und Sünder zuerst mit Nutzen an das Herz gelegt werden können. Denn davon hängt sehr oft der gute Erfolg seiner Bemühungen ab. — Hier zeigt es sich auch, wenn sonst irgendwo, recht grell, wie der Pfarrer der Psychologie und Wissenschaft, der Erfahrung und Menschenkenntniß so sehr benöthigt, und wie wichtig für ihn fortgesetztes Studium ist. — Dies ist nun das Geschäft des Seelsorgers und Pfarrers, wenn er so glücklich war, die Krankheit der Seele mit ihrer ganzen Quelle aufzudecken. Aber wo die Poenitenten — und wie oft tritt dieser Fall nicht ein? — ihre Krankheit und die Quelle derselben, das heißt: ihre Hauptneigungen wie unter einen tiefen Schleier verbergen, sei dies nun aus Unwissenheit, sei es aus Bosheit oder falscher Schaam: da wird das Amt des Seelsorgers sehr erschwert, und er mag wohl mit Klugheit und Scharfsinn verfahren, auch die unbedeutend scheinenden Aeußerungen des Kranken und Sünders aufgreifen

und überdenken, um so den verborgensten Winkeln des menschlichen Herzens auf die Spur zu kommen.

Bisher war nur Rede von dem Unterrichte des Pfarrers durch Wort. Aber dies ist erst die Hälfte; er muß nicht allein durch Wort, sondern auch durch Beispiel lehren, das heißt: was er durch Worte lehrt, muß er an sich selbst in seinem Wandel darstellen. Von ihm gilt ganz vorzüglich der Spruch unseres Heilandes: Lasset euer Licht leuchten, auf daß Alle, die eure guten Werke sehen, den Vater preisen, der im Himmel ist. Auch durch eignen Wandel muß er also den Gläubigen die Schönheit der Tugend und die Abscheulichkeit des Lasters predigen, und an seiner Person ihnen ein Muster aufstellen, das sie nicht allein nachahmen können, sondern auch nachahmen dürfen, das heißt: er muß durch sein Beispiel es kund thun, daß er aus Ueberzeugung der Lehre anhange und aus Liebe ihr ergeben sei. Diese Pflicht des guten Beispiels von Seiten des Pfarrers ist das nothwendige Ergebniß seiner Stellung und seines Zweckes, und ist zu offenbar, als daß sie noch eines Wortes zur Nachweisung bedürfte. Will ja doch der Pfarrer der Gemeinde nicht etwa blos eine Masse von Begriffen beibringen oder ihre Kenntnisse erweitern, sondern es geht sein ganzes Streben vielmehr darauf, durch die Begriffe und Kenntnisse besser und tugendhafter zu machen und zu einem christlichen Leben anzutreiben. Ich will mich deswegen im Folgenden darauf beschränken, den wichtigen Einfluß aus Erfüllung dieser Pflicht nachzuweisen, und ich kann nicht umhin, gleich Anfangs eine für diesen Zweck wichtige und schöne Stelle des Conc. trid. sess. 22, cap. 1 de ref. herzusetzen. Nihil est, quod alios magis ad pietatem et dei cultum assidue instruat, quam eorum vita et exemplum, qui se divino ministerio dedicarunt; cum enim a rebus saeculi in altiorem sublati locum conspiciantur; in eos, tanquam in speculum reliqui oculos coniiciunt, ex iisque sumunt, quod imitentur. Quapropter sic decet omnino clericos in sortem domini vocatos, vitam moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu,

sermone aliisque omnibus rebus nil, nisi grave, moderatum ac religione plenum pro se ferant; levia etiam delicta, quae in ipsis maxima essent, effugiant, ut eorum actiones cunctis afferant venerationem. — Wer kennt nicht das allgemeine Sprüchwort: Verba docent, exempla trahunt. Wo demnach Wort und That, wo Lehre und Beispiel des Pfarrers in Vereinigung wirken, da bleibt die Frucht nicht aus, da findet der Pfarrer Nachfolger, da macht er aus seinen Pfarrkindern neue Geschöpfe. Aber unberechenbar ist der Schaden, wenn Wort und That, wenn Lehre und Beispiel, wenn Zunge und Handlung des Pfarrers in offenbarem Widerspruche stehen; wenn er durch das Beispiel einreißet, was die Lehre aufgebaut hatte. Weit entfernt, daß seine Lehren noch etwas nützen, wird er bei Vielen, wo nicht bei Allen, ein Gegenstand des Aergernisses und des Abscheues, und der Gedanke, daß der Pfarrer das Heiligste so mit Füßen trete und verachte, erregt bei der Gemeinde einen Widerwillen und einen Kontrast, so daß sie nicht einmal mehr begierig ist, seine Worte zu hören. Auf allen Fall aber behält sein Wort weder auf der Kanzel noch im Beichtstuhl, weder im vertrauten Umgange noch am Krankenbette Gewicht. Mit welcher Stirne kann er noch der Tugend, der Mäßigkeit das Wort reden und über Unmäßige das Verdammungsurtheil aussprechen, wenn er dabei denken muß: da hast du dich selbst gerichtet; ein solcher Mensch bist du? Wie wird er gegen Unzüchtige noch ein Wort ohne Schamröthe sagen können, wenn ihm sein Gewissen vorwirft: Du selbst bist ein geiler Mensch. Das Wort des Evangeliums wird man ihm vorhalten: „Arzt heile dich selbst"; und: „Freund, ziehe zuvor den Balken aus deinem Auge, dann erst siehe zu, deinem Bruder den Splitter auszuziehen." Wo in einer Gemeinde das zum Sprüchwort geworden ist: Er predigt, thut es aber selber nicht; und: folget meinen Worten, nicht aber meinen Werken; da ist dies ein schlimmes Zeichen, und verräth nichts weniger als ein gutes Zeugniß für den moralischen Charakter des Pfarrers. In jedem Geschlechte, Stande und Alter

ist die Sünde des Aergernisses groß und abscheulich; aber nirgends ist sie so groß, als bei dem Pfarrer, theils wegen seiner Stellung, theils weil man gewöhnlich ihn als das Vorbild eigener Handlungen ansieht und darin dieselben rechtfertigen will. Und wenn Christus über den Aergernißgeber den Fluch ausspricht, wenn er sogar denjenigen, der einen Einzigen zu Grunde richtet, des Todes würdig erkennt und ihn in des Meeres Tiefe versenkt wissen will; was für ein schrecklicher Fluch und eine furchtbare Verantwortung wird also nicht einen unmoralischen Pfarrer treffen, welcher nicht Einen, sondern eine ganze Gemeinde und vielleicht mehrere Generationen verdirbt? „Ihr seid das Salz der Erde", sagt Christus; „ist nun aber das Salz untüchtig geworden, womit soll man salzen?" So wie ein schlechter König die Geißel seines Reiches, so ist ein lasterhafter Pfarrer der Untergang seiner Gemeinde; weswegen denn auch der Apostel spricht: „Alles ist mir erlaubt, aber nicht Alles ist nützlich; ich wollte lieber mein Lebtag kein Fleisch essen, als durch Essen desselben meinen Bruder ärgern." Der Pfarrer ist demnach, je höher, wichtiger und einflußreicher sein Amt, desto mehr schuldig, einen tadellosen Wandel zu führen und allen Schein des Bösen von sich entfernt zu halten; auch fordert dies nicht allein die Ehre seines Standes überhaupt, sondern auch die der Mitglieder desselben. Einen je heiligeren Wandel man von ihm erwartet, desto mehr sticht auch jede Makel ab; im hellsten Lichte zeigt sich der Schatten am auffallendsten. Der Mensch ist sehr geneigt, nach sich Andere zu beurtheilen; der Böse glaubt deswegen Alle böse und findet in dem geringsten Scheine Bestätigung seiner Meinung.

Man sage nicht, das unmoralische Beispiel wirke wohl nicht so stark auf die Gemeinde. Es wirket und muß der Natur der Sache nach stark wirken. Wirkt ja doch das Erzählen eines Beispiels viel stärker, als jede andere Belehrung; wie groß muß also nicht der Einfluß eines lebendigen Beispieles sein, das man immer vor Augen hat? Denn die Nachahmungssucht des Menschen ist ungemein groß; die

wenigsten handeln immer aus Ueberzeugung, sondern thun oft etwas, was und weil sie Andere es thun sehen. Selbst in denjenigen Ständen, wo man mit Grund Selbstständigkeit vermuthen sollte, hat die Macht des Beispiels und der Nachahmung einen großen Einfluß. Wer sich selbst beobachtet hat in manchen Fällen seines Lebens, wird gestehen müssen, daß er oft sich angetrieben fühlte blos deswegen etwas zu thun, weil er es an Andern sah, und daß eben dieses in zweifelhaften Fällen den Grund hergab zur Beruhigung und Rechtfertigung vor seinem Gewissen. Was Interesse und Charakter, was Reichthum und Ansehen, was Gelehrsamkeit und Achtung, was Macht, Glück oder Unglück zu begründen, für einen Einfluß äußern auf Diejenigen, welche sich geringer oder abhängig fühlen in dem einen oder andern Stücke, ist unbeschreiblich. Dies trifft nun bei dem Pfarrer um desto mehr ein, weil er seiner Stellung gemäß auf Sittlichkeit und Unsittlichkeit einen besondern Einfluß äußern muß. Soll er ja den Menschen Gottes Willen dolmetschen und in Gottes Geboten und Verboten sie unterrichten. Sehen sie nun an dem Wandel, daß der Pfarrer mit der Lehre es nicht so strenge nehme; wie leicht erwachet nicht der Gedanke: Gott nimmt es nicht so genau, und wie leicht werden sie nicht nachlassen von ihrer bisherigen Gewissenszartheit und einem moralischen Indifferentismus in die Hände fallen. Man sagt gewöhnlich, und so viel ich sehe nicht mit Unrecht: An der Gemeinde kann man den Pfarrer erkennen.

Aber so verderblich auch das böse Beispiel des Pfarrers einfließet auf die erwachsenen Pfarrgenossen, so richtet dasselbe bei der Jugend noch greulichere Verwüstungen an. Denn den Kindern mangelt es noch an Einsicht und Selbstbestimmungskraft, um einem Beispiele nicht zu folgen; sie ahmen Alles nach, was sie sehen, unbekümmert, weil unwissend, ob es schlecht ist oder gut. Es ist ungemein schwer für den menschlichen Geist, ohne alle Beschäftigung zu sein, und da die Kinder dieselbe nur außer sich in Nachahmung Anderer suchen können, so werden sie, wo ihnen nichts Gutes

dargeboten wird, auch das Böse nachahmen. Weswegen denn auch die Kinder gewöhnlich ihren Eltern am ähnlichsten sind in Charakter und Bildung, in Neigung und Angewöhnung, welches, wenn auch mit begründet in der Abstammung, doch aber einen Hauptgrund darin hat, daß sie ihre Eltern am meisten sehen und mit ihnen am häufigsten Umgang pflegen. — In den Eltern und Pfarrern glauben die Kinder etwas Unfehlbares zu sehen, und halten jede Lüge als von ihnen entfernt; denn sie ahnen es vielleicht, daß diese ihnen bestimmt sind als Führer auf dem Wege dieses Lebens. Darum führen sie zum höchsten Beweise ihrer Aussagen und zur letzten Rechtfertigung ihrer Handlungsweisen oft nur diesen Grund an: Mein Vater oder der Herr Pastor hat es gesagt; mein Vater oder der Herr Pastor hat es befohlen. Und wer dann noch nicht ihre Behauptung glauben, und ihre Handlungsweise als gerechtfertigt ansehen will, über den zürnen sie in ihrem Herzen, halten dies für eine Kränkung, ihn selbst aber für einen Feind der Wahrheit. So ist das kindliche Gemüth, und jeder Tag, jedes Kind liefert Bestätigung meiner Behauptung; ich selbst erinnere mich noch aus meiner Kindheit dergleichen Nachahmungen, welche sogar bis in das Kleinste sich erstreckten. Wenn nun Kinder, die eigentlich noch gar nichts wissen und in der Nachahmung Anderer Beschäftigung und Kraftübung suchen, Alles, selbst das Böse bis zur Gewohnheit nachahmen, uneingedenk, daß sie an eigener Brust ihren Todfeind säugen und großziehen: so wirket dies bei dem Pfarrer noch desto schlimmer, weil der von Jugend an eingeprägte Glaube, daß, was der Pfarrer thut, gut sei, nichts als Gutes erwarten läßt, und unwissend, selbst zu urtheilen, fallen sie denn nothwendig der Unsittlichkeit schon frühe anheim. Man kann das, was im Unterricht versäumt ist, wieder nachholen, man kann die unrichtigen Begriffe, die einem Menschen beigebracht sind, berichtigen; man kann die großen Irrthümer ausrotten. Aber wie will man den Eindruck böser Beispiele tilgen, besonders da nichts sich dem Gemüthe so tief einprä-

get und darum so schwer kann fortgeschafft werden, als was man in der Jugend gelernt und gesehen hat.

Aber, könnte Jemand erwiedern, aus dem Bisherigen folgt noch nicht die Nothwendigkeit eines guten Beispiels; denn Allem geschieht Genüge, wenn der Pfarrer, ohne tugendhaft und religiös zu sein, nur im Aeußern so sich gebärde. Dabei könnte er ja wohl sein unsittliches Wesen im Geheim treiben und sich den Augen der Menschen entziehen, wenn er der Sünde dienet. — Doch zu geschweigen, daß er dann für sich selbst am schlechtesten sorgt, so behaupte ich, diese Heuchelei durchzuführen sei ihm unmöglich, und zu einem guten Pfarrer gehöre nothwendig, daß er ein guter Christ sei. Denn die vielen Berührungen, in welchen er mit seiner Gemeinde steht, die vielen Augen, die auf ihn gerichtet sind, die verschiedenen Lagen, in welche er versetzt wird, die gelegentlichen Aeußerungen, so er hier und dort von sich geben muß; alle diese stehen ihm im Wege, eine allseitige Heuchelei und Bedeckung seiner Blößen durchzuführen, und um vollends die Unmöglichkeit einzusehen, denke man noch hinzu, daß diese Verstellung nicht eine kurze Zeit, sondern ein ganzes Leben müßte fortgesetzt werden. So wie nun aber die Wahrheit stark ist und im Widerspruche immer heller hervortritt, so ist dagegen der Irrthum und die Sünde schwach und wird bald ihr eigener Verräther, denn in sich selbst trägt sie das Gepräge der Verworfenheit, und je mehr die Sünde in dem Herzen des Sünders überhand nimmt, desto unverschämter macht sie; fernere Verstellung erscheinet bald als eine überflüssige Sache; aber jetzt, wo sie offenbar wird, wirkt sie auch doppelt schädlich. — Es folgt also, daß der Pfarrer aus Liebe und Achtung der Lehre anhange, und daß nichts weiter von ihm müsse entfernt sein als Heuchelei.

Wo nun ein Pfarrer seine Gemeinde durch Wort und Beispiel zugleich belehrt und spornet, und bei ihr den gegründeten Glauben erweckt und erhält, daß er ein gelehrter Mann sei, der alle Einreden mit dem Schwerte seines Wortes zerschlagen könne, daß er aber auch ein tugendhafter

Mann sei, der, was er lehret, auch selbst befolge aus Ueberzeugung und Liebe: da wird Gottes Segen auf der Gemeinde ruhen, seine Frucht wird groß sein und ihn überleben, und sein Andenken wird man segnen. — Die fromme Einfalt der Menschen sieht in den Geistlichen überhaupt, aber in den Pfarrern insbesondere etwas Erhabenes, welches von der hohen Meinung herrührt und welches man Achtung nennt. Diese von seinem Stande und Amte herrührende Achtung mag er wohl bewahren und vermehren, denn sie dienet ihm zu allen seinen Verrichtungen. Aber sie muß befestigt werden durch Wissenschaft und Moralität. So vortheilhaft Achtung und Liebe sind für alle Verrichtungen des Pfarrers, so schädlich sind für ihn Geringschätzung oder gar Verachtung und Abneigung. Wird der Pfarrer verachtet, so geschieht es seiner Unwissenheit oder Unsittlichkeit wegen; die Abneigung gegen ihn rührt ohne Zweifel her aus seinem abstoßenden Umgange, frechen Wesen, Beschimpfungen der Gemeinde und öfteren Vorwürfen. Daß alle drei Stücke der Belehrung des Pfarrers schaden, kann nicht bezweifelt werden; den Unwissenden bemitleidet man und verspottet ihn zum Zeitvertreib, den Unsittlichen verabscheuet wenigstens die bessere Klasse, den Umgangslosen fliehet man wie Feuer. Falls nun der Pfarrer seinen Posten nicht ausfüllt oder nicht ausfüllen kann, so wird auch, je höher und je wichtiger seine Stellung, desto größer seine Verachtung sein. Sieht aber die Gemeinde in ihrem Pfarrer einen Mann, welcher in Rücksicht seiner Kenntnisse und Einsichten weit über sie emporragt, und rücksichtlich seiner Moral ihr ein so hohes Muster aufstellt, das sie schwerlich zu erreichen glaubt, so wird die Achtung, welche ihm sein Amt schon gibt, ungemein erhöhet und die Gemeinde faßt zu ihm eine reine Liebe, die jedesmal eine Folge ist der Achtung, falls er nur selbst auch Liebe zu ihr blicken läßt. So gewinnt er denn einen großen Platz in den Herzen seiner Gemeinde, und sie wird nicht allein ihm keinen Verdruß und Ungehorsam zeigen, sondern auch jedes Unrecht, das ihm geschieht, als ihr selbst gesche-

hen betrachten. Denn selbst die Bösen werden es auf die Dauer nicht gegen ihn aushalten können; auch in ihnen wird das für Tugend schlummernde Gefühl neu erwachen und Leben gewinnen, und in ruhigen Augenblicken werden sie zum Nachdenken kommen, daß doch der Glaube und die Tugend, für welche solch ein Mann Leib und Leben opfert, kein leerer Schall sei; und kommt er endlich mit ihnen in Berührung, so wird er ihre Einwürfe mit dem Schwerte seiner Rede, wie der Wind die Spreu, zerstieben. — Der Pfarrer nun, welcher so bestellt ist, leitet seine Gemeinde an einem viel zartern Bande, als der gewöhnliche Herrscher; aber er kommt eben so sicher zum Ziele, und seine Leitung sowohl als deren Ziel sind für ihn und der Gemeinde desto erfreulicher, weil er aus Liebe führet, und diese aus Liebe folget. An ihm wird dann der Spruch erfüllet Joh. 10, 3—4: „Die Schafe hören seine Stimme; er rufet seine Schafe mit Namen und führet sie hinaus, und wenn er seine Schafe hinausgelassen hat, so geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm nach, denn sie kennen seine Stimme.“

Ueber das Wiederaufleben der Tugenden und guten Werke.

Zweiter Artikel.

In dem ersten Artikel (im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 24 — 36) ist die Rede gewesen über das **Wiederaufleben der sakramentalischen Gnade nach Wegräumung des derselben im Wege stehenden Hindernisses** (obice remoto). Hiervon ist wohl zu unterscheiden das **Wiederaufleben der Tugenden und guten Werke im Falle der Bekehrung des Sünders**; darüber jetzt.

Wir wollen zuerst vorlegen, was wir unter guten Werken, und dann, was wir unter dem Aufleben der guten Werke zu denken haben.

A.

Gute Werke sind nach der katholischen Lehre jene Werke, welche der gerechtfertigte Mensch als solcher vollbringt, und mithin, da nach derselben Lehre die Rechtfertigung nicht blos in der Sündenvergebung, sondern auch in der innern Heiligung und Erneuerung des Menschen besteht, solche Werke, welche in geheiligter liebevoller Gesinnung vollbracht werden. Obwohl nun diese Werke nach katholischer Lehre nur mit Hülfe der göttlichen Gnade*) vollbracht werden können, so können sie, da sie nicht ohne die Mitwirkung des freien Menschen zu Stande kommen, doch auch dessen Werke genannt und ihm zum Verdienste angerechnet werden. Doch solle der Christ sich nicht derselben berühmen, sondern er solle sich des Herrn rühmen, dessen Güte gegen ihn so groß sei, daß er das als des Menschen Verdienst ansehen wolle, was doch im Grunde sein (Gottes) Geschenk sei**). — Von diesen guten Werken lehrt nun die katholische Kirche in Concilio Tridentino sess. 6. can. 32 de iustif., daß der Gerechtfertigte durch dieselben eine Vermehrung der Gnade, das ewige Leben und, wenn er anders in der Gnade dahinscheidet, die Erlangung desselben ewigen Lebens, auch sogar eine Vermehrung der Herrlichkeit wahrhaft verdiene***). Für

---

*) Die nämlich ein Ausfluß der heiligmachenden Gnade ist, in deren Besitz sich der Gerechtfertigte befindet. Die der Rechtfertigung vorhergehende und dieselbe erst möglich machende Gnade ist noch kein Ausfluß der heiligmachenden Gnade, sondern wird dem Sünder um der Genugthuung Jesu Christi willen gratis (Trident. sess. 6. cap. 8 de iustific.) ertheilt.

**) Man sehe das Tridentinum sess. 6. de iustific., und da besonders cap. 16. cfr. Möhler's Symbolik.

***) Was jedoch immer nur ein uneigentliches Verdienen ist, weil

unsern jetzigen Zweck kommt zunächst nur in Betracht, daß der Gerechtfertigte durch die guten Werke, die er vollbringt, die ewige Seligkeit und deren Vermehrung wahrhaft verdiene. Jedoch muß (was sich nach dem Bisherigen auch von selbst versteht) bemerkt werden, daß den Werken, nur insofern sie aus jener geheiligten Gesinnung hervorgehen und in Verbindung mit derselben, die Seligkeit und deren Vermehrung zugesprochen, und die Werke nur deswegen allein genannt werden, weil sie der Beweis, oder richtiger: die Bestätigung der geheiligten Gesinnung, oder noch richtiger: die durch die That bewiesene geheiligte Gesinnung selbst sind. Es versteht sich übrigens von selbst, daß jene heilige Gesinnung, wenn sie, aus Mangel an Gelegenheit oder welch anderm Grunde auch immer, sich nicht thatkräftig äußern kann, dennoch heilige Gesinnung bleibe und des Lohnes im Himmel nicht verlustig gehe. Eben weil die guten Werke nur durch die geheiligte Gesinnung, in welcher sie geschehen, und in Verbindung derselben, also nur durch die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, woraus sie hervorgehen, zu guten Werken werden, und weil jene Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) im Grunde nichts anders als die (wie sich auch schon die Scholastiker ausdrückten) noch im Gemüthe beschlossenen guten Werke und umgekehrt die guten Werke nichts anderes als die zu Tage gelegten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe sind: so wird im Folgenden nicht noch insbesondere von den Tugenden, wovon in der Ueberschrift dieses Artikels die Rede ist, gehandelt werden.

Anmerkung 1. Ueber das Vorstehende, welches die katholische Glaubenslehre von dem Verdienste guter Werke (de merito bonorum operum) enthält, finden sich, zumal bei den ältern Theologen, ziemlich umfangreiche Abhand-

---

die guten Werke, die der Gerechtfertigte vollbringt, nur mittelst der mit Nichts verdienten Gnade Gottes zu Stande kommen.

lungen, die, weil immer von Interesse und sei es auch der bloßen Tradition wegen, wir hier im Auszuge wiedergeben wollen. Zuerst bestimmen die Theologen den Begriff und die verschiedenen Arten des Verdienstes. Unter Verdienst im Allgemeinen verstehen sie die Erwerbung eines Rechtes oder Titels auf eine Belohnung, und sie unterscheiden darnach ein Verdienst aus Gleichwürdigkeit (meritum de condigno) und ein Verdienst aus Schicklichkeit oder Ziemlichkeit (meritum de congruo fallibili). Das Verdienst aus Gleichwürdigkeit ist ihnen das eigentlich so genannte Verdienst im strengen Sinne des Wortes und ein solches, welchem ein Lohn oder eine Belohnung gebührt aus Gerechtigkeit oder aus Treue. Dagegen ist ihnen das Verdienst aus Schicklichkeit das uneigentlich so genannte Verdienst und ein solches, welchem keine Verheißung gegeben ist und dem also auch Nichts nach strengem Rechte zukommt, dem aber doch in Anbetracht der Güte des geleisteten Werkes aus Schicklichkeit oder Ziemlichkeit eine Belohnung zu gebühren scheint. Diese Unterscheidung eines eigentlichen *) und uneigentlichen Verdienstes ist übrigens sehr alt; wenigstens der Sache nach findet sie sich schon bei dem heil. Augustinus epist. 194. (bei Perrone V. n. 630.), und mit ausdrücklichen Worten bei Thomas von Aquin 1. 2. qu. 114. a. 3 und in 2. sentent. dist. 27. a. 3. — Hierauf setzen die Theologen die Bedingungen fest, welche zur Erwerbung des eigentlichen und uneigentlichen Verdienstes erforderlich sein sollen. Zur Erwerbung eines eigentlichen Verdienstes (meriti de condigno) erfordern sie a. von Seiten des verdienenden Subjektes 1. daß dasselbe im Prüfungsstande (in via) sich befinde [ganz übereinstimmend mit Joh. 9, 4. Gal. 6, 10. und vielen andern Stellen] und 2. gerecht oder im Stande der Gnade sei [ebenfalls übereinstimmend mit Joh. 15, 4 und I. Korinth. 13, 3; auch ist die entgegengesetzte Lehre in Bajus verdammt worden — prop. damn. 12. 13. et 17.]; b. von Seiten des verdienstlich sein sollenden Werkes

*) Im Grunde gibt es vor Gott kein eigentliches Verdienst, weil alles Verdienst erst mit Hülfe der göttlichen Gnade zu Stande kommt; wie auch bereits in der vorigen Anmerkung gesagt worden.

selbst 1. daß es nicht innerlich abgenöthigt (liberum a necessitate) sei [die entgegenstehende Lehre des Jansenius ist von der Kirche mit vollem Rechte als ketzerisch verworfen worden prop. 3. damn.]; 2. daß es in sich gut und rechtschaffen (bonum et honestum) und 3. daß es übernatürlich sei [vor dem h. Gotte kann nur, was in sich recht und gut ist, als der Belohnung würdig erscheinen; doch ist eine blos natürliche Güte nicht hinreichend, das Werk muß auf Gott als Urheber einer übernatürlichen Ordnung bezogen werden und mit Hülfe der Gnade zu Stande gekommen sein]; c. von Seiten Gottes endlich — die Verheißung eines Lohnes [auch dieses ist in Uebereinstimmung mit der h. Schrift, welche das ewige Leben an vielen Stellen (z. B. Hebr. 6, 12. 10, 36) als eine Verheißung (eines ewigen Lohnes) bezeichnet, sowie mit der Lehre des Tridentinums sess. 6. cap. 16; auch muß ja eine diesfällige Verheißung Gottes statt finden, wenn ein Anspruch auf einen Lohn in der Ewigkeit mit Grund und Fug erhoben werden soll *). Zur Erwerbung eines uneigentlichen Verdienstes (meriti de congruo fallibili) erfordern die Theologen ebenfalls alle diese Bedingungen, mit Ausnahme jedoch des Standes der Gnade auf Seiten des Menschen und einer Verheißung auf Seiten Gottes (sie erfordern nicht den Stand der Gnade auf Seiten des Menschen, weil ja der noch nicht gerechtfertigte Mensch schon sich zur Erlangung der Gerechtigkeit disponire; eben so erfordern sie nicht auf Seiten Gottes eine Verheißung, indem ja schon auch nur einige Angemessenheit der Handlung zur Erlangung der Sache hinreiche). In allem Diesem herrscht unter den Theologen durchgängige Uebereinstimmung. Weniger stimmen sie miteinander überein in Betreff folgender Punkte: 1. Ob das Verdienst des Gerechten ein meritum de condigno oder ein meritum de congruo sei; 2. ob es, wenn es ein meritum de condigno sei, es dieses sei blos in Anbetracht der Verheißung, oder auch in Anbetracht des vollbrachten

*) Augustin sagt in Psalm 83: „Debitorem ipse fecit se, non accipiendo, sed promittendo"; und Thomas von Aquin 1. 2. 9. 114. a. 1. ad 3: „Deum non esse factum simpliciter debitorem nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur."

Werkes; und 3. ob alle guten Werke des Gerechten verdienstlich seien für das ewige Leben, oder ob blos die guten Werke, welche aus Liebe geschehen. Was nun 1. anlangt, so lehren die Theologen in überwiegender Mehrheit, es sei viel wahrscheinlicher, daß die guten Werke des Gerechten de condigno verdienstlich seien für das ewige Leben, daß denselben nämlich, in wiefern sie aus der Gnade hervorgehen, eine Würde inwohne, welche den Charakter des Verdienstes habe, obgleich das eigentliche Recht auf Belohnung allein aus Gottes Verheißung und Freigebigkeit fließe*); und ich meine, diese Theologen hätten Recht, stimmten auch vollkommener überein mit der Lehre des Tridentinums, wornach der Gerechte mit den guten Werken das ewige Leben und eine Vermehrung der Herrlichkeit wahrhaft verdient. Hiermit in Uebereinstimmung muß dann wohl 2. dahin beantwortet werden, daß das Verdienst nicht bloß in Anbetracht der Verheißung, sondern auch in Anbetracht des vollbrachten Werkes de condigno sei. Was endlich 3. anlangt, so meinen Bonaventura, Vasquez,, Capreolus, Soto, Liebermann..., alle guten Werke des Gerechten, dagegen Thomas v. Aquin, Skotus, Gabriel, Durandus, Bellarmin..., blos die aus Liebe vollbrachten seien verdienstlich für das ewige Leben. Ich glaube der ersten Meinung beistimmen zu müssen, wenn anders die Werke (wie die der Mäßigkeit, des Glaubens, der Hoffnung und andere) nur mit Hülfe der göttlichen Gnade zu Stande gekommen und also wahrhaft gute Werke sind. Uebrigens kann man in Betreff dieses Punktes sowie der beiden vorigen auch der andern Meinung beipflichten, ohne dadurch wider das Dogma zu verstoßen; Dogma aber ist einzig und allein, daß der Gerechte durch seine guten Werke das ewige Leben und eine Vermehrung der Herrlichkeit wahrhaft verdiene. — Noch streiten die Theologen darüber, ob Gott die guten Werke supra condignum belohne und die Mißverdienste infra condignum bestrafe. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß Gott die guten Werke supra condignum

*) Gott hätte, sagen die Theologen, die Werke ohne alle Hoffnung auf Vergeltung von uns fordern können. Doch meine ich, hätte er das wohl ohne Ungerechtigkeit thun können; aber auch unbeschadet seiner Güte und Barmherzigkeit?

belohne, indem (anderer Gründe nicht zu gedenken) das Gegentheil in Bajus verdammt worden. Vid. prop. 14. damn. — Eben so ist auch kaum zu bezweifeln, daß der barmherzige Gott die Mißverdienste infra condignum bestrafe.

Anmerkung 2. Die Theologen haben die Frage aufgeworfen, ob denn der noch nicht Gerechtfertigte (der Sünder) mit seinen Werken *) Nichts verdienen könne. Darin ist man nun allgemein und mit Recht einverstanden, daß der noch nicht Gerechtfertigte das ewige Leben weder de condigno noch de congruo verdienen könne, weil er, so lange er in der Sünde verharret, aller Hoffnung darauf beraubt ist **). Aber kann er sich nicht irgend eine Gnade verdienen? Daß die aktuale Gnade, die aller Rechtfertigung vorhergeht und die auch dem Sünder nothwendig ist, um etwas Gutes auch nur denken zu können, gar nicht unter den Begriff des Verdienstes falle, ist nach katholischer Lehre nicht zu bezweifeln. Eben so kann, nach derselben katholischen Lehre, nicht bezweifelt werden, daß die (erste) rechtfertigende Gnade nicht Wirkung eines Verdienstes de condigno sei: wird ja der Sünder nach Conc. Trid. sess. 6. cap. 8 de iustif., umsonst oder unentgeltlich (gratis) gerechtfertigt, dieweil, wie es daselbst heißt, nichts von Dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, sei es der Glaube, seien es die Werke, diese Gnade der Rechtfertigung verdient. Wohl aber kann der Sünder die (erste) rechtfertigende Gnade, wenn eine göttliche Verheißung dafür besteht (was wirklich der Fall ist), de congruo infallibili verdienen — durch eine vollkommene Reue. Dieser Ansicht scheint auch schon der h. Augustin gewesen zu sein, wenn er epist. 194 sagt: „Aber auch die Nachlassung der Sünden ist nicht ohne irgend ein Verdienst, wenn der Glaube dieselbe erlangt: denn das Verdienst des Glaubens ist doch immer ein Verdienst (ne-

*) Die Theologen nennen die Werke, die im Stande einer Todsünde vollbracht werden, todte Werke (opera mortua), weil sie nicht in der heiligmachenden Gnade, die das Leben der Seele ist, geschehen.

**) Darin, daß der Sünder, so lange er in der Sünde verharret, nichts Verdienstliches für das ewige Leben wirken kann, liegt für denselben ein triftiger Beweggrund zu schleuniger Buße und Bekehrung.

quo enim nullum est meritum fidei)." Einige Theologen, wie Molina, lehrten sogar, daß die sittlich guten Werke, die der Sünder wirke, obwohl sie nicht die Eigenschaft des wahren Verdienstes hätten, doch denselben für die (erste) rechtfertigende Gnade disponirten, zwar nicht durch sich selbst, sondern per accidens, in Folge nämlich eines Vertrages zwischen Gott dem Vater und Jesu Christo, diese Gnade aus purer Freigebigkeit dem zu gewähren, der da thue, was ihm möglich sei. Zwar wurde diese Lehre von Vielen, und selbst von dem französischen Klerus im J. 1700 als falsch und verwegen bezeichnet; sie kann aber doch nicht als der Glaubenslehre widersprechend bezeichnet werden und ist auch noch nicht von der Kirche verdammt worden. Uebrigens meine ich, könne man sich unmöglich an der Lehre des Molina stoßen, wenn man ihn dahin verstehe, daß z. B. mit Geduld ertragene Strafgerichte Gottes und sonstige gute Werke den grundgütigen Gott bewegen können, dem, der in einer Gewohnheitssünde verstrickt ist und den Muth zur Zerreißung ihrer Fesseln noch nicht hat, größere aktuelle Gnaden, natürliche und übernatürliche zu verleihen, damit er um so leichter und eher zur Bekehrung gelange. Und so würde man sagen dürfen, der Sünder könne sich die (erste) rechtfertigende Gnade durch gute Werke de congruo fallibili verdienen. Dasselbe wird man auch sagen dürfen von dem Gerechten in Absicht auf Andere, man wird sagen dürfen, der Gerechte könne die (erste) rechtfertigende Gnade für Andere de congruo fallibili verdienen. Auch ist dieses Letzte wirklich die gemeine und wohlbegründete Meinung der Theologen — ich sage: und wohlbegründete u. s. w., denn bei Jakobus 5, 6 heißt es: „Betet für einander, auf daß ihr selig werdet;" auch fehlt es nicht an Beispielen von Bekehrungen, die auf das Gebet Anderer geschehen sind: wenigstens schreiben die Väter die Bekehrung Pauli dem Gebete des h. Stephanus zu, und die Bekehrung des h. Augustinus setzt die Kirche in ihren Gebeten als eine Wirkung des Gebetes seiner frommen Mutter Monika voraus. Doch wird man sich vielleicht richtiger ausdrücken, wenn man sagt, Alles, was der Gerechte bei Gott zur Bekehrung des Sünders beitragen kann, hat blos den Charakter und die Wirksamkeit der Fürbitte.

B.

Wenn der Gerechte in eine schwere Sünde fällt, so

verlieren seine bisherigen guten Werke ihre Verdienstlichkeit in Absicht auf das ewige Leben — er hat ja durch die Sünde den Anspruch auf das ewige Leben verloren. Von diesen in Absicht auf das ewige Leben durch die Sünde getödteten guten Werken nun lehren die Theologen mit großer Uebereinstimmung, daß sie durch das Sakrament der Buße wieder aufleben; nicht zwar als ob die guten Werke, die wie alle Handlungen etwas Vorübergehendes sind, wieder in's Leben zurückkehren könnten, sondern wiederaufleben blos in Bezug auf ihre Wirkung oder auf jenes Recht, was sie ihrem Urheber gegeben hatten, das ewige Leben von Gott condigne zu erhalten *). Obwohl nun diese Lehre von einem Wiederaufleben der guten Werke durch das Sakrament der Buße, keine katholische Glaubenslehre ist, und auch nicht durch einen Ausspruch der Kirche dazu erhoben werden kann, weil sie weder in der h. Schrift noch in der Tradition der Väter bestimmt und deutlich ausgesprochen vorkommt, so ist sie doch die gemeine Lehre der Theologen und kann schon aus dem Grunde nicht ohne Verwegenheit verlassen oder geläugnet werden. Auch kommen sowohl in der h. Schrift als bei den Vätern viele Stellen vor, die zwar diese Lehre nicht bestimmt und deutlich aussprechen, aber doch auf dieselbe hindeuten, wenigstens hinzudeuten scheinen. So wenn Gott z. B. bei Ezechiel 18, 21—22 sagt: „Wenn der Gottlose Buße thut über alle seine Sünden, die er begangen hat... so wird er leben und nicht sterben; und aller seiner Missethaten, die er verübt hat, werde ich nicht mehr gedenken;" und daselbst Kap. 33, V. 12: „Die Gottlosigkeit des Gottlosen wird demselben nicht mehr schaden, an welchem Tage auch immer er sich von seiner Gottlosigkeit bekehrt haben wird;" so

*) „Reviviscunt opera mortificata, non quidem quasi opera, quae sicut omnes actiones transeant, possent redire ad vitam; sed quoad suum effectum, seu ius illud, quod contulerant auctori suo ad condigne obtinendam a Deo vitam aeternam." Liebermann V. p. 72.

scheint hier wie dort angedeutet zu sein, daß die guten Werke durch die Buße wieder aufleben: denn ohne dieses Wiederaufleben der guten Werke würde nicht ganz und in vollem Maße wahr sein, was Gott da sagt; Gott würde dann immer noch der Sünden des Gottlosen einigermaßen gedenken und die Sünden würden diesem auch noch immer schaden. Hebr. 6, 10 heißt es: „Denn Gott ist nicht ungerecht, daß er vergäße eurer Werke und der Liebe, die ihr seines Namens wegen erwiesen habet, da ihr den Geheiligten dientet und dienet.“ Wenn Gott aller guten Werke der Hebräer nicht vergißt, so müssen, da es nicht wahrscheinlich ist, daß alle Hebräer die erste Gnade bewahrt haben, diese ihre guten Werke durch die Buße, die sie wirkten, wieder aufgelebt sein. Daß aber die Worte des Apostels wirklich auch von den durch die Buße wieder aufgelebten guten Werken zu verstehen seien, lehrt offen genug das Konzil von Trient sess. 6. cap. 16 de iustific.: „Den gerechtfertigten Menschen, mögen sie die erhaltene Gnade immerfort bewahrt, oder, nach ihrem Verluste, sie wieder erlangt haben, sind die Worte des Apostels vorzustellen: „„Werdet reich an allen guten Werken, und wisset, daß eure Mühe nicht vergeblich ist im Herrn; denn Gott ist nicht ungerecht, daß er vergäße eurer Werke und der Liebe u. s. w.““ Aehnliches lesen wir bei den h. Vätern. Die Stelle Galat. 3, 4 (Tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa) erklärt Hieronymus so: „Wer immer für den Glauben Christi gewirkt hat und nachher in eine Sünde fällt, hat, indem er sündigt, alles Frühere vergebens gelitten; aber wiederum wird er es nicht verlieren, wenn er zum wahren Glauben und dem vorigen Eifer zurückkehrt.“ Derselbe Kirchenvater legt die Worte Joel 2, 12. 25 aus von der Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen geistlichen Güter. Aehnliche Aeußerungen finden sich auch bei andern Vätern, wie bei Chrysostomus, Ambrosius. Thomas von Aquin bringt auch einen Vernunftgrund

vor; er sagt nämlich, das gute in der Gnade vollbrachte Werk bleibe in der göttlichen Annahme (manere in acceptatione divina), durch die Sünde werde das Werk selbst nicht zerstört, sondern nur seine Wirkung verhindert, woher es dann komme, daß es nach Wegräumung des Hindernisses der Sünde durch die Buße wieder auflebe. Endlich bringen die Theologen, wie Liebermann (V. p. 73.) zur Stützung dieser Lehre noch vor, daß ja die Bedingungen, welche das Konzil von Trient sess. 6. cap. 16 und can. 32 erfordert, damit unsere Werke ihren Lohn empfangen, an diesen wieder lebendig gemachten guten Werken angetroffen werden, indem sie von denen, welche gerecht waren, geschehen seien in Gott und vollbracht mit Gottes Gnade; was jedoch meines Erachtens nicht viel beweiset.

So viel über das Wiederaufleben der guten Werke; und wird es wohl kaum noch der Erinnerung bedürfen, daß die diesfällige Lehre sehr tröstlich und ermunternd ist für den in Sünde gefallenen und wieder bekehrten Menschen. Ich bemerke aber nochmal, daß diese Lehre keine katholische Glaubenslehre, sondern nur eine theologische Schulmeinung ist, die allerdings, wie wir gesehen, Vieles für sich hat und, da sie einmal die sententia communis ja maxime communis Theologorum ist, nicht ohne Verwegenheit (non sine temeritatis nota) verlassen oder gar geläugnet werden kann.

Aber wenn denn die guten Werke nach ihrer Verdienstlichkeit für das ewige Leben durch die Buße wiederaufleben, leben dann nicht auch die bereits erlassenen Sünden wieder auf in Absicht auf ihre Verschuldung oder Mißverdienstlichkeit, wenn der aus seinen Sünden bereits Gerechtfertigte wieder in eine schwere Sünde fällt? Die Theologen, mit dem h. Thomas an der Spitze, verneinen durchgängig diese Frage und zwar aus dem (ohne Zweifel richtigen) Grunde, weil die Sünden durch die Buße gänzlich getilgt werden, nicht aber die verdienstlichen Werke, welche in der göttlichen Annahme verbleiben,

weswegen sie dann auch nach Wegräumung des Hindernisses der Sünde durch die Buße wieder aufleben. Aber darin stimmen die Theologen mit dem h. Thomas auch überein, daß die früher begangenen aber erlassenen Sünden die Bosheit der nachfolgenden vergrößern und denselben das Merkmal besonderer Undankbarkeit anheften, weswegen sie denn auch den Sünder schärferer Bestrafung unterwerfen. „Dicendum“ — sagt Thomas von Aquin p. 3. q. 88. art. 2. — „quod peccata per poenitentiam dimissa redire dicuntur, in quantum reatus eorum *ratione ingratitudinis* virtualiter continetur in peccato sequenti.“ Ich wüßte dieser theologischen Meinung (denn mehr ist sie nicht) und deren Begründung nichts Besonderes entgegenzustellen. Man vergleiche in Absicht auf diesen ganzen Artikel zur genauen Unterscheidung dessen, was zum Glauben gehört, von dem, was nicht zum Glauben gehört, Veronii regula fidei cap. 2. §. 1.

Beiträge zur Erklärung des mosaischen Berichts über den Anfang der Menschengeschichte, Genes. 2, 4 — 3, 24.

Von Dr. Franz Beckmann.

In frühern Heften dieser Zeitschrift haben wir die mosaische Erzählung Genes. 2, 4 — 3, 24. zu erklären unternommen *), sind aber, weil wir den größten Theil der Erklärung in Folge des für uns eben so nachtheiligen als schmerzlichen Verlustes der ersten Bearbeitung **) von Neuem

*) Vgl. Jahrg. 1835. 1837 — 39. Heft 16. 24. 28. 29.

**) Sie ist uns mit verschiedenen Adversarien verwandten und anderweitigen Inhalts zur Zeit unserer Abreise von Bonn im Herbste 1836 abhanden gekommen, und zwar in Bonn selbst zurückgeblieben; aber alle unsere Bemühungen, sie wieder zu erhalten, blieben

auszuarbeiten mußten und dazu bei dem Wechsel unserer Verhältnisse nicht überall Muße und Gelegenheit fanden, bei Erklärung der Stelle 2, 18 stehen geblieben. Hier daher die Fortsetzung der Erklärung mit einem kurzen Rückblick auf die bereits erklärten Stellen und einigen Zusätzen und Berichtigungen dazu.

Die Erzählung beginnt, der gewöhnlichen Annahme einer fragmentarischen Kosmogonie geradezu entgegen, mit einer Schilderung der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, und zwar zunächst mit der Bemerkung, daß es in der vollendeten Schöpfung noch kein verkümmertes oder dornartiges Feldgesträuch und keine des Anbaues bedürftige Feldfrüchte gegeben habe, indem die Erde ohne Regenwetter, die Gewächse unmittelbar durch die Fülle ihres Saftes oder durch eine aus ihr aufsteigende Erfrischung und Erquickung genährt, und so den lebensfrohen und durch Jehova's eigenen Anhauch beseelten Menschen noch nicht genöthigt habe, das Feld zu bauen, V. 4—7:

„In der Tageshelle der vollendeten Erd- und Himmelsschöpfung Jehova's [1]) Elohim war noch kein M i ß g e w ä c h s des Feldes auf der Erde, und es sproßte noch keine (angebaute) F e l d f r u c h t; denn Jehova Elohim ließ noch keine Regengüsse fallen auf die Erde, und der Mensch w a r n i c h t (bestimmt) z u m A n b a u e n des Erdreichs. Es stieg vielmehr ein S a f t aus der Erde und tränkte das ganze Antlitz des Erdreichs. Und den Menschen hatte Jehova Elo-

---

erfolglos. Noch jetzt bitten wir den etwaigen Inhaber oder Auffinder, sie uns durch die Redaktion dieses Blattes wieder zukommen zu lassen.

1) Die Worte V. 4: „Dieses sind die Dinge des Himmels und der Erde, die bei deren Erschaffung hervorgebracht sind," bilden den Schluß der Schöpfungsgeschichte, S. Jahrg. 1837. Heft 24. S. 52—59. Ewald's Composit. der Genesis S 192. Ranke's Untersuchungen über den Pentateuch I. S. 160. Bonfrère Pentat. Antverp. 1625.

him jugendlich (עָפָר) aus dem Erdreich gebildet und in sein Antlitz gehaucht den Geist des Lebens, und so war denn der Mensch eine (höchst) lebendige Seele" [2]).

Daran schließt sich die Schilderung des vorher schon geschaffenen Wohnsitzes für den Menschen mit seinen lieblich anzuschauenden und zum Genusse bestimmten Bäumen (des Vergnügens) und dem Baume des Lebens, der nach dem Zusammenhange der Erzählung zur mühelosen Erhaltung des Lebens durch den wiederholten Genuß seiner Früchte bestimmt war, und dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, der dem Menschen ohne den Genuß seiner Früchte gerade durch das Verbot, davon zu genießen, wie die mosaischen Gesetztafeln späterhin den Israeliten, als Denkmal eines Verbots, zur Erkenntniß des göttlichen Willens, und somit, nach hebräischem Sprachgebrauch, auch zur Erkenntniß des Guten und Bösen vor dem Handeln, oder zur Erkenntniß,

---

2) Vgl. Jahrg. 1837. Heft 24. S. 63 ff. Die dort gegebenen etymologischen Andeutungen über שִׂיחַ bestätigt das zuletzt erschienene Heft von Gesenius' Thesaur. ling. hebr. T. 3. fasc. 1. Lips. 1842. s. v. Dem Ausdruck עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה, den wir nebst אֵד (Theodoret. ἰκμάς) anderswo noch genauer zu erörtern beabsichtigen, entspricht, obgleich er vorzugsweise Getreide bezeichnet (Exod. 9, 25. 31. Ps. 106, 20 rc.) weder Feldfrucht, noch Feldsaat, noch Feldgetreide ganz genau; aber jedenfalls ist darunter angebaute Feldfrucht zu verstehen, und nicht s. v. a. Kraut des Feldes, das geradezu perennirende Gewächse bezeichnet. Dabei besteht, daß שָׂדֶה, ager, wo nicht gerade von Gewächsen die Rede ist, auch wohl, wie 2, 19, im Gegensatze zu dem Wohnsitze des Menschen, ohne Anspielung auf gebautes Feld gebraucht werde. Es ist daher nicht nöthig, V. 5 יִצְמַק statt יִצְמַח (vgl. H. 24. S. 71. 72) zu lesen. Mit den Worten וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד ist zu vgl. Genes. 19, 31 und Ewald Compos. der Genes. S. 194. Uebereinstimmend mit der gegebenen Erklärung erklären Einzelnes schon Theophil. ad Autol. 2, 29. Theodoret. Quaest. 22. in Gen. opp. T. I. p. 24. ed. Sirmond.

daß die Befolgung des göttlichen Willens ihm den Baum des Lebens erhalten, die Uebertretung aber den Tod zuziehen werde, nicht aber zu einer erst durch Ausübung des Bösen und durch die Empfindung der übeln Folgen des ausgeübten Bösen zu erwerbenden Erkenntniß des Guten und Bösen dienen sollte [3]) V. 8. 9:

Und einen Garten hatte Jehova Elohim voraus gepflanzt in Eden und darein setzte er den Menschen, den er gebildet hatte. Und Jehova Elohim hatte aus dem Erdreich sprossen lassen allerlei Bäume lieblich anzuschauen und gut zu essen, und den Baum des Le-

---

3) Vgl. Jahrg. 1838. Heft 28 (wo S. 65. Z. 4. v. u. nicht statt einst zu lesen ist) und J. 1839. Hft. 29. Der gegebenen Erklärung gemäß bezeichnen die LXX. den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen V. 9 als *ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ*, d. i., wie Augustin Locut. 1. 6. T. 3. p. 243 bemerkt, als lignum *ad sciendum cognoscibile* boni et mali. Daß der Mensch schon vor dem Genusse von der Frucht des verbotenen Baumes das Gute und Böse, und zwar in der rechten Weise, erkannt habe, fanden im Gegensatze zu den Ophiten und Julian dem Apostaten zur Beschämung mancher heutigen Interpreten in Uebereinstimmung mit Sirach 17, 5. 6. schon fast alle Väter und Kirchenlehrer in der Erzählung. Man vergleiche außer Augustin u. A. zu d. St. insbesondere Theodoret. Quaest. 27 in Gen. T. 1. p. 27 und Cyrill. c. Iulian. 3. Opp. T. 6. p. 89 sqq. Selbst Theophilus ad Autol. 2, 35, den man wohl für die entgegengesetzte Ansicht in Anspruch nimmt, ist weit davon entfernt, der Ophitischen Ansicht zu huldigen. Die der Hauptsache nach schon von Symmachus und der Itala richtig übersetzte Stelle 3, 22: „Siehe da, o Mensch, das Werden (הָיֹה), wie Einer von uns, zum Erkennen (Symm. *ἐν τῷ γινώσκειν*, Ital. in cognoscendo) des Guten und Bösen!“ beweist gerade das Gegentheil von dem, was Hegel, Tuch u. A. nach einer unrichtigen Uebersetzung daraus folgern, und offenbar ist mit der Erkenntniß eines göttlichen Verbotes sofort schon eine Unterscheidung zwischen gut und böse, zur Richtschnur des Handelns gegeben. Vgl. Deut. 6, 17. 18. 1 Kön. 3, 9. ff. Mich. 3, 1. Amos 5, 14. Sir. 17, 5. 6. 46, 10 ꝛc.

bens mitten im Garten und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Dann folgt eine Bemerkung über den Fluß, der den Garten bewässert habe. Er wird als ein Fluß beschrieben, der wegen seiner Größe und Bedeutung späterhin zu den vier Hauptflüssen gezählt worden sei, V. 10—14:

> Und ein Fluß ging von Eden aus zu wässern den Garten, und von da entfernt er sich und ist zugehörig geworden zu den vier Hauptflüssen. Der Name des einen ist Pischon; dieser windet sich durch das ganze Land Chawilah, wo das Gold ist, und das Gold des Landes ist gut; auch Bdolach und Schohamstein ist dort. Und der Name des zweiten Flusses ist Gichon (Nil); dieser windet sich durch das ganze Land Cusch (Aethiopien). Und der Name des dritten Flusses ist Chiddekel (Tigris); dieser strömt vorwärts durch Assyrien. Und der vierte Fluß ist der Phrat[4]).

Weiterhin deutet dann der Verfasser die Bestimmung des Menschen zur Verehrung Jehova's und zur Beobachtung des ihm gegebenen Verbotes an, nicht von den Früchten eines Baumes zu genießen, der ihm, wie bemerkt, gerade durch dieses Verbot zur Erkenntniß des göttlichen Willens und damit als einem vernünftigen und freien Wesen sofort zur Unterscheidung zwischen gut und böse vor dem Handeln oder zur Erkenntniß, daß die Befolgung des göttlichen Verbotes ihm den Baum des Lebens erhalten, die Uebertretung aber den Tod zuziehen werde, dienen sollte, V. 15—17:

---

4) Vgl. Jahrg. 1835. Heft 16 und 1839. H. 29. S. 20 ff. Ueber הָיָה לְ in der Bedeutung: zu etwas gehören, vergleiche man außer Hos. 1, 9. 2 Sam. 9, 3. noch Josua 5, 13. Exod. 12, 2. Num. 1, 21 ff. 3, 21. 27, 33. 16, 32. 33. 1 Chron. 7, 1. 22. 7. 24. 20. 21.; ferner über לְ außer 2 Sam. 19, 21 (20). Ezech. 1, 5. noch Genes. 46, 27. Lev. 15, 33. Num. 3, 40. 9. 10. 15, 14. 18, 8. 2 Sam. 9, 1. 19, 21. Jes. 4, 3. 33, 14. (und daselbst Gesenius), Ezech. 20, 15. Esth. 10, 8.

Und Jehova Elohim nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten der Wonne zum Kulte und zur Obacht [5]). Und Jehova Elohim gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens darfst du fortessen; aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, nicht essen sollst du davon; denn wenn du davon issest, wirst du hinsterben.

Dadurch aber unterschied sich der Mensch von den übrigen belebten Wesen des Gartens, und die Entdeckung, daß diese nicht gewürdigt und befähigt seien, ein Verbot zu vernehmen, und durch freiwillige Vermeidung eines Genusses Jehova zu verehren, mußte ihn zum Bewußtsein seiner Würde

---

5) Aus grammatischen u. a. Gründen ist nämlich לַעֲבֹדָה וּלְשָׁמְרָה statt לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ zu lesen, indem das Suffix הּ sich nicht auf das Maskulinum גַּן (Hoh. Lied 4, 12. 15. 16. 6, 2. Jes. 58, 11. Jer. 31, 12) beziehen kann. Vergl. Heft 29. S. 28 ff. Zur Bestätigung der gegebenen Erklärung dienen außer der latein. Uebersetzung bei Augustin. de Gen. ad litt. opp. T. 3. p. 175. besonders die chaldäischen Paraphrasen der Stelle von Jonathan und dem Targum Hierosolym. (cf. Bibl. polyglott. Lond. T. IV.) und verschiedene Andeutungen bei Ephräm, Origenes, Gregor von Nazianz u. A. Ambrosius de paradiso T. I. p. 153 übersetzt: Et posuit eum (hominem) in paradiso operari et custodire. Richtiger und eben so doppelsinnig, als das Hebräische, wäre: Et posuit eum in paradiso ad cultum et observantiam (sive ad custodiam sc. arboris vitae). Insofern der Mensch nach der gegebenen Erklärung ursprünglich die Bestimmung hatte, sich durch Befolgung einer so leicht zu beobachtenden Vorschrift vor den Augen Jehova's den Baum des Lebens zu bewahren, bezieht sich die Stelle auf den Schluß der Erzählung 3, 24, wonach der Mensch, wie wir sehen werden, in seinem Exile die Bestimmung erhielt, „sich unter den Cherubim und in der Schwüle wechselnder Hitze (im Gegensatz zu der beständigen Frische 2, 5. 6. und mit Rücksicht auf 3, 19.) den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren," also doch, was für die Lehre des a. T. über die Fortdauer des Menschen nach dem Tode von der größten Wichtigkeit ist, immerhin noch bestimmt blieb, den Baum des Lebens wiederzugewinnen.

und damit auch zur Erkenntniß seiner Einsamkeit führen. Sehr passend fährt daher die Erzählung fort, indem sie, wie es scheint, diese im religiös sittlichen Gefühle des Menschen wurzelnde Erkenntniß als Stimme Jehova's bezeichnet und die Sprachfähigkeet des Menschen, der lebendigen Seele' (vgl. 2, 7), als Vorzug desselben vor den Thieren hervorhebt, V. 18—20:

> Und Jehovah Elohim sprach: Nicht gut ist es, daß der Mensch allein sei; ich will ihm Beistand verschaffen ihm gemäß. Und Jehova Elohim hatte gebildet allerlei Feldthiere und allerlei Vögel des Himmels aus dem Erdreich, und diese führte er zum Menschen, auf daß er sähe (der Mensch), wie er sie nenne; und wie der Mensch, die lebendige Seele, sie nennen würde, so sollte ihr Name sein. Und es nannte der Mensch Namen für alles Vieh und für alle Vögel des Himmels und für die Thiere des Feldes; aber für den Menschen ward kein Beistand von gleicher Würde gefunden [6]).

Aber Jehova gab dem Menschen, wonach er sich sehnte, und zwar eine unmittelbar aus ihm selbst erbaute Gattin. Das erhellt aus V. 21. 22:

וַיַּפֵּל יְהוָֹה אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל־ הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה׃ וַיִּבֶן יְהוָֹה אֱלֹהִים אֶת־ הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן־ הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל־ הָאָדָם׃

Allein, indem man auf den Grund überlieferter, mei-

---

6) Wir gehen hier, da über נֶפֶשׁ חַיָּה Vers 19 als Apposition zu הָאָדָם schon bei Erklärung der Stelle 2, 7 (Jahrg. 1837. Heft 24. S. 83 ff.) das Nöthigste gesagt ist, nicht auf eine tiefere Erörterung dieser sonst keine besondere Schwierigkeiten darbietenden Stelle ein, um uns Raum für das Folgende zu ersparen. In כְּנֶגְדּוֹ liegt, nach etymologischen Gründen, vielleicht eine Anspielung auf die im Antlitz des Menschen und aus seinem himmelwärts gerichteten Blick hervorstrahlende Würde.

stens von den LXX. abhängiger Versionen übersetzt: „Und Jehova Elohim ließ einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief, und er nahm eine von seinen Rippen und schloß dafür Fleisch ein; und es baute Jehova Elohim die Rippe, die er von dem Menschen genommen hatte, zu einem Weibe, und führte sie zu ihm“; gibt man zuvörderst dem vieldeutigen und selbst an der vorliegenden Stelle keineswegs allgemein durch Rippe, sondern, wenigstens von alten jüdischen Interpreten und vielleicht auch schon von Cyrillus aus Alexandrien, auch durch Theil oder Seite übersetzten [7]) צֵלָע eine Bedeutung, in der das so häufig gebrauchte Wort (Gen. 2, 21. 22. Exod. 25, 12. 14. 26, 26. 27. 35. 27, 7. 30, 4. 36, 25. 31. 32. 37, 3. 5. 27. 38, 7. 2 Sam. 16, 13. 1 Kön. 6, 5. 8. 15. 16. 34. 7, 3. Hiob 18, 12. Jer. 20, 10. Ezech. 41, 5. 6. 8. 9. 11. 26.) sonst nirgendwo mehr vorkommt, und die nicht nur nicht recht mit der weiterhin in V. 23 liegenden Voraussetzung einer Erbauung des Weibes aus dem Fleisch und Bein des Mannes übereinstimmt, sondern auch mit verschiedenen Eigenthümlichkeiten im Gebrauche des Wortes geradezu im Widerspruche steht und dabei durch etymologische Gründe und bei näherer Erwägung selbst durch die ältesten Versionen so wenig bestätigt wird, daß wir nicht umhin können, uns bei der Uebersetzung einzig an das Gemeinsame seiner Bedeutungen an den übrigen Stellen, wo es noch vorkommt, und an die des Stammworts zu halten, wodurch wir auf eine Grundbedeutung geführt werden, die dem Zusammenhange vollkommen entspricht.

Das Wort wird sonst nämlich in noch erkennbarem Zusammenhange mit dem Gen. 32, 31. von den LXX., der Vulgata u. A. offenbar sinngetreu durch ἐπισκάζειν, *clau-*

7) Vgl. Maimonidis More Neboch. II. 30. lat. ed. Buxtorf. Basil. 1629. 4. p. 280. Jarchi's Commentar zu Genes. 1, 27. und 2, 21. Eisenmenger's entdecktes Judenthum Th. I. S. 365. Cyrill. Alex. contra Iulian. 3. Opp. T. VI. p. 78. ed. Aubert.

dicare, ἐπιχωλεύειν, (gelähmt sein, hinken) oder scholienartiger durch ἐγκλιθῆναι (eingeneigt sein) und ἐγκυλίεσθαι (sich einwinden, eingebogen sein), und Mich. 4, 6. 7. Zeph. 3, 19. von der Vulgata wiederum durch *claudicare*, von den LXX. aber durch συντετρίφθαι (zusammengerieben, bedrängt sein) und ἐκπεπιέσθαι (intell. συμπεπιέσθαι (gepreßt, zusammengepreßt, beklommen sein) übersetzten Stammverbum צָלַע, das nach eben diesen Versionen, wie nach dem Gebrauche des abgeleiteten צֶלַע (Aquil. σκασμός, Symm. σκάρειν, al. ἀσθένεια) von einem Zustande der Beklemmung oder Bedrängniß (Ps. 35, 15. 38, 18), in Ansehung seiner Grundbedeutung und seines Gebrauchs sowohl unserm klemm, geklemmt, beklommen sein, als dem lateinischen, offenbar mit claudo, claudere (schließen, einklemmen) stammverwandten *claudicare* und *claudeo*, *claudēre* (lahm, gelähmt, geschlossen sein), und dem mit arcuare (einbiegen) stammverwandten *arceri* und *arctari* (eingeschränkt, gehemmt oder beengt werden) entspricht, und diese Bedeutungen sowohl mit dem arabischen ضلع, inclinare, declinare, curvum esse, incurvari, claudum esse, repletum, durum, validum esse etc. (vgl. κυλός, κυλίεσθαι, εἰλεῖσθαι, ἑλίεσθαι, εἰλύεσθαι), als mit dem syrisch-chaldäischen סְלַע, claudicare, gemein hat, in folgenden Fällen und Bedeutungen gebraucht.

1) von den Seiten oder einschließenden Theilen wenigstens der Bundeslade Exod. 25, 12. 14. 37, 3. 5., des Zeltes Exod. 26, 20. 26. 27, 35. 36, 25. 31. 32. und des Rauchaltars Exod. 27, 7. 38, 7., in einer unmittelbar aus dem Stammwort hervorgehenden, von den alten Uebersetzern freilich sehr verschieden und ganz allgemein, von den Targum durch סְטַר, den LXX. durch κλῖτος (κλίτος, κλιτύς, κλεῖτος), μέρος, πλευρά wiedergegebenen Bedeutung, die, wenn man unter den überlieferten Bedeutungen des Stammworts nach einem Scholion zu Gen. 32, 31. ἐγκλιθῆναι (eingeneigt sein), statt claudicare, als dessen Grundbedeutung betrachtet, in κλῖτος oder ἔγκλιμα, Einbiegung, inclinatio, und, wenn man von der dem wirklichen Gebrauche des he-

bräischen Stammworts mehr entsprechenden Bedeutung *claudicare, claudeo, clauaëre* oder *συμπεπιέσθαι*, geklemmt, beklommen sein, ausgeht, seinem Gebrauche von streng verschlossenen, geheiligten Gegenständen noch angemessener, in Einklemmung, Einschließung, Einschluß, Schranke, (*κλεῖτος?*) *ἐγκλεισμός*, *κιγκλίς*, cancelli, *ἕρκος*, ihre nähere Bestimmung und damit zugleich ihre Unterscheidung von der Bedeutung der Synonyma צַד, פֵּאָה, אֵצֶל, אַצִּיל, כָּתֵף, עֵבֶר, יַרְכָה, קָצֶה ꝛc. findet.

2) von einer andern Art Einschluß, und zwar im Gegensatze zu צַד Seite von den beiden eine Seite einschließenden Theilen des Rauchaltars Exod. 30, 4. 37, 7., nach Onkelos und den übrigen Targum in der Bedeutung זָוִית Ecke, die sich, wie *ἄγκων*, angulus, und das von Vitruv zur Bezeichnung einer Ecke gebrauchte conclusura beweisen, aus einem Worte, das eigentlich eingeklemmt, eingebogen oder eingeschlossen sein bedeutet, allerdings eben so leicht ergibt, als die Bedeutung Seite, und nicht nur mit dem in der Alexandrinischen Uebersetzung gebrauchten *κλῖτος*, das nach einer Angabe im Lex. Cyrill. Brem. bei Schleusner (Lex. in LXX. V. T. interpp.) außer *κλίμα*, inclinatio, auch s. v. a. *γωνία*, Ecke bedeutet, und den LXX. daher auch anderswo zur Bezeichnung einer Ecke für מִקְצוֹעַ und פַּעַם Ezech. 46, 22. Exod. 25, 12. 37, 3. dient, vereinbar ist, sondern auch dem Zusammenhange der Stellen selbst vollkommen entspricht, indem beide (Exod. 30, 4. 37, 27.) bei Anwendung derselben den verständlichen Gedanken enthalten: „Und zwei goldene Ringe mache (37, 27: machte er) an ihn (den Rauchaltar) unterhalb des Randes an seinen zwei Ecken (צַלְעֹתָיו) auf seinen zwei Seiten (צִדָּיו) zur Aufnahme der Stangen, um ihn daran zu tragen“ [8]).

3) Von den Flügeln einer Thür des Tempels 1 Kön. 6, 34 (in der sonst nicht mehr vorkommenden Pluralform

8) Die Vulgata gibt ganz kurz den Grundgedanken beider Stellen, ohne צֵלָע oder *κλῖτος* mit zu übersetzen.

צְלָעִים statt צְלָעוֹת, falls hier nicht, wie unmittelbar darauf, קְלָעִים zu lesen ist), in einer Bedeutung, die sich, wie das gleichbedeutende griechische, bald von κλίνω, bald von κλείω abgeleitete κλισιάδες oder κλεισιάδες (vgl. δικλίς und δίκλεις) beweist, unmittelbar aus dem Stammworte, und zwar sowohl aus der Bedeutung claudicare, claudeo, claudēre, geschlossen sein, als aus der in der Alexandrinischen und Chaldäischen Umschreibung des Wortes durch πτυχή, Falte, und ציר, Windung, valva, noch durchschimmernden Bedeutung κυλίεσθαι herleiten läßt.

4) Von der Biegung oder Einengung eines Berges in der Richtung eines daran hinlaufenden Weges 2 Sam. 16, 13, nach den griechischen Interpreten, wie vorher, in der Bedeutung κλῖτος oder πλευρά, Neigung, Seite, nach der Syrischen Version dagegen und vielleicht auch nach Jonathan's Umschreibung des Wortes an dieser Stelle durch סְטַר טוּרָא, dem Gebrauche des hebräischen Stammworts eben so angemessen, und dem Zusammenhange noch entsprechender in der auf Einfassung zurückführenden Bedeutung ora, Saum oder Rand; „Und David mit seinen Leuten ging auf dem Wege; Simei aber ging am Rande (Saume) des Berges neben ihm (oberhalb des Weges) und lästerte im Gehen und warf mit Steinen nach ihm und regte den Staub auf."

5) Von der getäfelten Bedeckung oder Einfassung des Bodens und der Wände des Tempels mit Cypressen- und Cedernholz 1 Kön. 6, 15. 16., in einer von den alten Interpreten wiederum sehr verschieden und ganz allgemein, von Jonathan durch מְחִיצָה, von den LXX. durch ξύλον und πλευρά, von der Vulgata durch tabulatum und tabula wiedergegebenen Bedeutung, die der Grundbedeutung des Stammworts gemäß wohl nur in dem concret gedachten Einfassung oder Klemmung, insofern sich darunter eingefaßtes, getäfeltes Holz, oder klammes, dichtes, zusammengedrängtes Holz, d. i. Kernholz, robur (vgl. ضلع, durum, robu-

sium esse, ضَلْعٌ robur) oder der Alexandrinischen Uebersetzung des Participis הַצֹּלֵעָה Zeph. 3, 19. durch ἐκπεπιεσμένη entsprechend s. v. a. ξύλα ἐκπεπιεσμένα d. i. gepreßtes, ausgedörrtes Holz, denken läßt, ihre Erklärung findet, aber nicht, wie man wohl angenommen hat, mit קֶרֶשׁ Brett zusammenfällt, da צֵלָע und קֶרֶשׁ sich nach Exod. 26, 20. 26. 27. 36, 25. 31. völlig von einander unterscheiden, und eine Bekleidung der Wände aus aneinandergereihten bloßen Brettern für den schmuckvollen Tempel Salomo's nicht sonderlich geeignet scheint.

6) Von den Zellen oder Gemächern am Salomonischen Tempel, Targ. מְחִיצַיָּא, LXX. ἐξέδραι, πλευραί, Flav. Ios. οἶκοι [9]), die rings in drei Stockwerken übereinander in dem Zwischenraume seiner doppelten Seitenmauern angebracht, nur von innen zugänglich und, wie es scheint, vorzugsweise zu Schatzkammern bestimmt waren (1 Kön. 6, 5. 8. 7, 3. Ezech. 41, 5. 6. 8. 9. 11. 26., vgl. 1 Kön. 7, 51. 1 Chron. 28, 11. 2 Chron. 5, 1.), nach dem arabischen ضَلَعَ, inclinare zu schließen, in der Bedeutung κλίσιον (vgl. Hom. Od. 24, 208), nach dem hebräischen צֵלָע dagegen ohne Zweifel in der unmittelbar aus seiner Grundbedeutung claudicare, claudeo; claudere, geklemmt, geschlossen sein oder συμπιέζεσθαι, coerceri, coarctari hervorgehenden und den schon erwähnten Bedeutungen Ecke, Einschluß, nicht minder, als der Beschaffenheit der Zellen, ihrer Bestimmung zu Schatzkammern und ihrer sonstigen Bezeichnung durch גְּנָזַךְ, coarctura. (1 Chron. 28, 11) angemessenen Bedeutung Verschluß, Winkel, clausum, conclave, ἐγκλεισμός, ἕρκος, arca, arcanum, verborgener, verschlossener Ort, die sich zu der ersten Bedeutung, wie Schrank zu Schranke, Einschluß zu Einschließung, latebra, latibulum zu latus oder arca zu arcus verhält, und sowohl eine einzelne Zelle, als auch ein ganzes

---

9) Flav. Ios. Antiqq. 8, 3. Vgl. Hirt, der Tempel Salomo's. Berlin, 1809. 4. S. 24 ff.

Stockwerk solcher Zellen bezeichnen kann, wiewohl es keinesweges nöthig ist, 1 Kön. 6, 8. und Ezech. 41, 5. 9. 11. mit Gesenius über צֵלָע etwas Anderes, als unmittelbar vorher und nachher, d. i. statt einer einzelnen Zelle ein ganzes Stockwerk von Zellen zu verstehen. Endlich

7) an den beiden nur allein noch übrigen Stellen Jer. 20, 10. und Hiob 18, 12., wie an der vorliegenden, vom menschlichen Körper oder vom Menschen, und zwar nach den LXX. auf eine ganz eigenthümliche Weise; denn sie übersetzen die Worte Jer. 20, 10: שֹׁמְרֵי צַלְעִי אוּלַי יְפֻתֶּה umschreibend: *τηρήσατε τὴν ἐπίνοιαν αὐτοῦ, εἰ ἀπατηθήσεται*, und die Stelle Hiob 18, 12: וְאֵיד נָכוֹן לְצַלְעוֹ, *πτῶμα δὲ αὐτῷ ἡτοίμασται ἐξαίσιον.* Aber nach der bisherigen Erörterung kann über die Bedeutung, in der sie hier das Wort צֵלָע gefaßt haben, kein Zweifel sein. Denn zuvörderst führen alle Stellen, die wir betrachtet haben, sammt der Grundbedeutung des Stammworts auf die Bedeutung Einschließung, Verschluß, zu der sich die von צֶלַע Ps. 35, 15. 38, 18. wie Beklemmung zu Einklemmung verhält; und vermöge dieser Bedeutung kann das Wort zweitens der Natur solcher Verbal-Nomina, besonders in der hebräischen Sprache, durchaus gemäß, nicht nur das Einschließende (Seite, Ecke, Einfassung, Rand), sondern auch das Eingeschlossene selbst, und zwar nicht nur den eingeschlossenen Raum (Winkel, Zelle, Gemach), sondern wie יֵצֶר, Bildung, Gebilde, סֵתֶר Hülle, Eingehülltes, Verborgenes, גְּנָזִים coarctura, Kiste, Schatz und ähnliche Wörter beweisen, auch das Eingeschlossene in diesem Raume, das Verschlossene, *μύχιον*, arcanum, den verschlossenen Kern oder Schatz (vgl. Nr. 5), und somit auch, wie *μύχιον*, arcanum, das Innerste, Verborgenste, bezeichnen, zumal da selbst *πτυχή*, *κλῖτος*, חֶדֶר, יַרְכָה, unser Winkel, Falte und ähnliche Wörter, die nicht gerade wie צֵלָע und סֵתֶר von der Bedeutung einschließen und einhüllen ausgehen, ähnlich gebraucht werden, z. B. *πτυχὴ* in dem Ausdrucke *πτυχαὶ αἰθέρος* oder *πτυχαὶ οὐρανοῦ* von den

innersten, verborgensten Räumen des Aethers (Eurip. Med. 1264. ibiq. Elmsl.), יַרְכָּה Ps. 127, 3. und in der Alexandrinischen Uebersetzung dieser Stelle κλίτος von dem Innern eines Hauses, חֶדֶר, θάλαμος, Spr. 20, 27., wie das mit צוּלָה, Tiefe, Abgrund, und vielleicht auch mit צָלַל stammverwandte מְצוּלָה Jon. 2, 4., von dem innersten Abgrund des Herzens. So viel erhellt aus der Grundbedeutung des Wortes selbst und aus dem Wesen jeder Sprache; und übersetzt man die beiden angeführten Stellen des hebräischen Textes der entwickelten Bedeutung gemäß, als Jer. 20, 10., um die von den LXX. nicht ohne Grund, zur Verdeutlichung des Zusammenhangs, angewendete Auflösung des Particips שֹׁמְרֵי durch τηρήσατε und ihre dadurch nöthig gewordene Anordnung des ganzen Satzes beizubehalten: „Achtet auf sein Innerstes (auf seinen Verschluß, den Verschluß seines Herzens), ob er könne getäuscht werden," und Hiob 18, 12: „Seinem Innersten (gleichsam dem Verschluß seines Herzens) ist Verderben bereitet," so erhält man jedesmal denselben Gedanken, den die Alexandrinische Umschreibung Jer. 20, 10: „Achtet auf sein Vorhaben (ἐπίνοιαν), ob er könne getäuscht werden," und Hiob 18, 12: „Völliges (ἐξαίσιον) Verderben ist ihm bereitet," ausdrückt; und in Ansehung der Stelle bei Hiob zugleich eine Parallele zu der Stelle Hos. 13, 8: „Zerreißen will ich den Verschluß (סְגוֹר) ihres Herzens." Daraus erhellt, daß צָלַל, vom Menschen gebraucht, noch ganz erweislich, selbst nach dem Sprachgebrauche der Hebräer, wenigstens nach der ältesten und wichtigsten Version des a. T., das Innerste, Verborgenste des Menschen, das in seiner Brust Verschlossene, gleichsam eine Falte seines Herzens ausdrücke; und wenn Jonathan mit Andern das Wort bei Hiob 18, 12. durch Seite, סְטַר, und bei Jer. 20, 10. gar nicht übersetzt, so beweist dieser Umstand, falls er nicht etwa durch סְטַר den Begriff des ursprünglich vielleicht damit zusammenfallenden סֵתֶר, Hülle, Geheimniß, ausdrücken wollte, weiter nichts, als daß er die eigentliche, den LXX. noch fühlbare Bedeu-

tung des Wortes nicht mehr kannte; denn die Bedeutung Seite ist weder dem Zusammenhange beider Stellen, noch der Etymologie des Wortes völlig angemessen, und nach den beiden Stellen Exod. 30, 4. und 37, 7. (s. Nr. 2) ist צֵלָע von צַד Seite durchaus verschieden.

Von den entwickelten Bedeutungen des Wortes צֵלָע ist nun die zuletzt gefundene oder vielmehr schon die Grundbedeutung des Wortes auch der vorliegenden Stelle, wo das Wort nur allein noch einmal vom Menschen gebraucht ist, durchaus angemessen; denn der Gedanke, daß Jehova Elohim *einen der Verschlüsse, Einschließungen*, d. i. *einen der innersten, verborgensten Theile* des Menschen, gleichsam eine Falte seines Herzens genommen, und daraus das Weib gebildet habe, entspricht sowohl der Natur der Sache, als dem Ausrufe Adam's V. 23: „Das ist allerdings Bein von meinem Beine und *Fleisch von meinem Fleische*,“ und der Bemerkung V. 24, daß Mann und Weib Ein Fleisch seien, nicht minder, als dem V. 22 von der Schöpfung des Weibes gebrauchten, schon von Augustin de Gen. ad litt. IX. 13. 23. als eigenthümlich hervorgehobenen Ausdruck בָּנָה aedificare, erbauen, der an den anderswo von Jehova sowohl als vom Menschen gebrauchten Ausdruck בָּנָה בַיִת לְ 2 Sam. 7, 27. 1 Kön. 11, 38. 5 Mos. 25, 9. (vgl. Jer. 24, 6. 31, 4. 33, 7. 42, 10. Ps. 28, 3.) erinnert.

Wenn man daher an der vorliegenden Stelle für das Wort noch eine ganz neue Bedeutung annimmt, so sollte man billig erwarten, daß sie dem Zusammenhange noch entsprechender sei, oder mindestens auf eben so festem Grunde beruhe. Das ist aber nicht der Fall. Im Gegentheil steht die Vorstellung von einer Bildung des Weibes aus einer *Rippe* offenbar, wo nicht mit dem Wörtchen בָּנָה, doch wenigstens mit dem V. 23 und 24 vorausgesetzten Bildung des Weibes aus dem Fleisch und Bein des Mannes in Widerspruch, und eben so wenig ist sie den oben erörterten Stellen Jer. 20, 10. und Hiob 18, 12. angemessen, wo das

Wort noch zweimal vom Menschen gebraucht ist. Denn obgleich sich wohl sagen läßt: „Seinen Rippen ist Verderben bereitet“, oder mit der Vulgata: „Et inedia invadat costas eius“, so wird doch Niemand sagen: „Seiner Rippe ist Verderben bereitet“, oder gar: „Achtet auf seine Rippe, ob er könne getäuscht werden“; und doch wären die Stellen bei Hiob 18, 12. und Jer. 20, 10. so zu übersetzen, wenn צֵלָע die Bedeutung Rippe hätte.

Noch weniger läßt sich die Bedeutung Rippe etymologisch rechtfertigen. Denn weder läßt sie sich aus den übrigen Bedeutungen, die das Wort noch hat, herleiten, noch auch liegt sie diesen zu Grunde, indem selbst sein Gebrauch zur Bezeichnung einer Stelle nach den überlieferten und offenbar richtigen Versionen des Stammworts unmittelbar auf die Bedeutung des Stammworts zurückführt; und aus dem Stammwort selbst läßt sie sich wenigstens nach den Bedeutungen claudicare συμπιέζεσθαι, coarctari, die es im Hebräischen angenommen hat, so wenig herleiten, daß Gesenius, um sie zu rechtfertigen, zu der Annahme seine Zuflucht nimmt, das Verbum צֵלַע sei selbst in der Grundform ein Denominativum, indem sich aus der Bedeutung Rippe die Bedeutung Seite, und aus dieser die Bedeutung des Verbums sich seitwärts neigen, d. i. hinken, entwickelt habe! Aber eine derartige Entwickelung eines Verbalbegriffs ist den Sprachen fremd, und namentlich tritt das hebräische Verbum in der Grundform nirgendwo als Denominativum auf; vgl. Wüllner, Ueber die Verwandtschaft des Indogermanischen, Semitischen und Tibetanischen, Münster 1838. §. 26. S. 163 ff. Wollte man aber auch für צֵלַע eine Ausnahme von der Regel aufstellen, so wäre es doch immer noch ganz unerhört, daß sich aus der Bedeutung Rippe außer Seite auch noch die Bedeutungen Ecke, Thürflügel, Rand, Zelle oder Gemach sollten entwickelt haben. Wenigstens hat weder eine Ecke, noch ein Thürflügel, noch der Rand eines Berges mit einer Rippe die mindeste Aehnlichkeit, und diese Bedeutungen theilweise durch Seite als eine aus Rippe erst

abgeleitete Bedeutung zu vermitteln, verbietet sowohl die gänzliche Entfernung der dadurch vermittelten Bedeutungen von der vorgeblichen Grundbedeutung, als auch der Umstand, daß wenigstens der Gebrauch des Wortes von den Ecken des Rauchaltars und von den Zellen und Gemächern des Tempels sich weder aus der Bedeutung Rippe, noch aus der Bedeutung Seite ungezwungen herleiten läßt; und selbst, wenn man zugeben wollte, daß צֵלָע vermöge der Bedeutung Seite auch s. v. a. *laterale* sc. cubiculum d. i. ein Seitengemach bedeuten, oder selbst ein einzelnes Gemach, wie 1 Kön. 6, 8. Ezech. 41, 11. wohl Rippe genannt sein könne, bleibt es doch immerhin noch unbegreiflich, warum man eine so wenig oder nichtssagende Bezeichnung dieser Gemächer wählte, da sich in der hebräischen Sprache doch genug andere Wörter finden, wodurch sich ihr Wesen und ihre Bestimmung zu Schatzkammern, die gerade צֵלָע nach unserer Erklärung so schön ausdrückt, bezeichnen ließ.

Es bleibt also zur Begründung der Bedeutung Rippe nichts Anderes übrig, als sich auf das vorgeblich mit צֵלָע stammverwandte chaldäische עֲלַע und syrische אַלְעָא, wie auf das wirklich stammverwandte arabische ضِلْعٌ, und auf die dem Worte an der vorliegenden Stelle, als einer ganz eigenthümlichen, geradezu die Bedeutung Rippe zuschreibenden alten Versionen zu berufen. Allein den aus fremden Sprachen und Dialekten entlehnten Gründen für die Bedeutung Rippe stehen zuvörderst im Allgemeinen die aus dem Hebräischen selbst geschöpften Gründe für die Bedeutung Verschluß, Einschluß, Innerstes, offenbar mit höherer Berechtigung gegenüber; und, was die Versionen betrifft, auf die man sich beruft, so spricht für die Auffassung des Wortes in einer andern Bedeutung, als Rippe, eine Auctorität, die vielleicht älter ist, als alle Versionen, die Tradition des hebräischen Volks. Denn ohne Zweifel ruht die von den jüdischen Interpreten vielfach berührte, an Aristophanes Ansicht über den Ursprung beider Geschlechter bei

Plato im Symposion p. 189 d. erinnernde, freilich ganz geschmacklose, aber nicht Rippe, sondern Seite oder Theil als die eigentliche Bedeutung des Wortes צֵלָע voraussetzende Rabbinenlehre von der Bildung des Weibes aus einer ganzen Seite oder Hälfte des ersten Menschen, auf der Volkstradition, und, so geschmacklos sie ist, so beweist sie doch nicht nur, daß der Kern des jüdischen Volkes die Bedeutung Rippe aus צֵלָע nicht herauszufühlen vermochte, sondern geht zugleich von einer Bedeutung aus, die, sobald sie nur der Grundbedeutung des Stammworts gemäß, die der Hebräer im babylonischen Exile vergessen zu haben scheint, durch Einschluß oder eingeschlossener Theil näher bestimmt wird, sofort auf die gefundene Bedeutung führt; und nach Maimonides (vgl. Note 7) zu schließen, scheint allerdings ein Theil der jüdischen Interpreten das Wort an der vorliegenden Stelle mit Cyrill von Alexandrien, dem *μέρος* in der der Alexandrinischen Uebersetzung Exod. 26, 26. 35. 36, 27. (25.) entsprechend, durch Theil erklärt zu haben, ohne sich darunter eine ganze Hälfte des Menschen zu denken.

Dann mangelt es ferner den für die Bedeutung Rippe vorgebrachten Gründen auch noch aus andern Rücksichten an Beweiskraft.

Man stützt sich nämlich zuvörderst auf das vorgeblich mit צֵלָע stammverwandte und, wie es scheint, Dan. 7, 5. und von Jonathan wirklich in der Bedeutung Rippe gebrauchte chaldäische עֲלַע in den chaldäischen Paraphrasen vorliegender Stelle, und auch das syrische אַלְעָא der Peschito, das wohl aus עֲלַע hervorgegangen ist oder ihm zu Grunde liegt. Allein da dem Stammworte von צֵלָע Genes. 32, 31. das syrisch-chaldäische טְלַע entspricht, so kann offenbar weder das chaldäische עֲלַע, das mit עַל (Joch) gleichen Ursprungs und somit zugleich das hebräische Wort für Rippe sein mag, noch das syrische אַלְעָא mit צֵלָע stammverwandt sein; und die chaldäische Uebersetzung des hebräischen צֵלָע an vorliegender Stelle hat daher sammt der syrischen nur den Werth einer Umschreibung oder Vermuthung, die mit dem Zusam-

menhang der betreffenden Stelle wegen V. 23. und 24. und zugleich mit Jer. 20, 10 u. a. St. in Widerspruch und somit den sonstigen Paraphrasen des Wortes durch סְטַר Exod. 25, 12. 14. 26, 20. 26. 27. 35. 27, 7. 36, 25. 31, 32. 37, 3. 5. 38, 7. Hiob 18, 12. סְטַר טוּרָא 2 Sam. 16, 13. זָוִית Exod. 30, 4: 37, 27. צִיר 1 Kön. 6, 34. מְחִיצָא oder מְחִיצָה 1 Kön. 6, 5. 8. 15. 16. 7, 3. Ezech. 41, 5. 6. 8. 9. 11. 26. bei der Vorliebe der Paraphrasten für paradoxe Vorstellungen und der so leicht möglichen Verwechslung des chaldäischen עֲלַע und hebräischen צֶלַע nach der aramäischen Aussprache, die das hebräische צ bei vielen Wörtern in ע verwandelt (vgl. Gesenius Lex. unter ע und צ) keineswegs mit gleicher Berechtigung gegenüber steht, sondern vielmehr auf die Vermuthung führt, daß gerade der durch das babylonische Exil herbeigeführte Wechsel in der Aussprache des Wortes צֶלַע der Bedeutung Rippe zuerst Eingang verschafft habe, ohne die Tradition von einer andern Bedeutung des Wortes an vorliegender Stelle ganz zu verdrängen.

Dann stützt man sich ferner auf das mit צֶלַע allerdings, aber mit dem chaldäischen עֲלַע eben so wenig stammverwandte ضِلْعٌ in der freilich weit später entstandenen arabischen Uebersetzung vorliegender Stelle, das nach Castelli Heptaglotton außer Seite, Hügel rc. mit mehr als fünfzehn andern arabischen Wörtern ebenfalls Rippe bedeuten soll. Allein wenn dem Worte trotz dem, daß nach der gangbaren und wenigstens dem arabisch schreibenden Maimonides sehr wohl bekannten Rabbinenlehre von der Bildung des Weibes aus einer ganzen Seite des Mannes die von Freytag freilich übergangene, aber von Castellus ausdrücklich angeführte Bedeutung Seite (vgl. Gesen. Thesaur. s. v. צֶלַע) schon genügt, um sich die Wahl des Wortes in der arabischen Uebersetzung vorliegender Stelle zu erklären, außer den Bedeutungen Seite, Hügel, wofür es nicht an Beispielen mangelt, und die sich, wie κλῖτος und clivus beweisen, unmittelbar aus dem Stammworte ضَلَعَ, inclinare rc. ergeben,

also keineswegs die Bedeutung Rippe schon voraussetzen, auch die Bedeutung Rippe, wofür wir nirgendwo ein anderes Beispiel, als gerade das fragliche ضِلْعٌ in der Uebersetzung vorliegender Stelle angeführt finden, wirklich zukommen sollte, was zu untersuchen uns bei unserer Beschränkung auf den Gebrauch lexicalischer Angaben nicht vergönnt ist, so kann uns dieser Umstand, da sich das hebräische צֵלָע und arabische ضَلَعَ trotz ihrer ursprünglichen Verwandtschaft in Ansehung der beiderseits entwickelten Bedeutungen doch noch sehr von einander unterscheiden, und aus der Bedeutung incurvari, in der das arabische Wort gebräuchlich ist, sich eher, wenigstens eine metaphorische Benennung für Rippe, als aus der Bedeutung claudicare und coarctari, auf die sich der Gebrauch des hebräischen Wortes beschränkt, herleiten läßt, für sich allein noch keineswegs bestimmen, gegen den hebräischen Sprachgebrauch und in Widerspruch mit Genes. 2, 23. 24. Jer. 20, 10. u. a. St. auch dem hebräischen צֵלָע die Bedeutung Rippe beizulegen.

Die LXX. aber, die das Wort an der vorliegenden Stelle, wie anderswo, mit Theodotion durch πλευρά wiedergeben, können eben so wenig eine Bedeutung verbürgen, die dem Zusammenhang der Stelle nicht angemessen ist und ihrer eigenen mit dem Zusammenhang in Einklang stehenden Auffassung des Wortes bei Jer. 20, 10. wo sie es durch ἐπίνοια, und Hiob 18, 12., wo sie לְצֵלָע durch ἐξαίσιον übersetzen, so wie der Grundbedeutung, die sich mit Rücksicht auf die chaldäischen Paraphrasen aus ihrer eigenen Deutung desselben durch κλῖτος (κλίτος, κλιτύς, κλεῖτος) Exod. 25, 12. 14. 26, 20. 27. 30, 4. 37, 3., μέρος Exod. 26, 26 35. 36, 27. πτυχή 1 Kön. 6, 34., ξύλον 1 Kön. 6, 15., ἐξέδρα Ezech. 41, 11., so wie aus ihrer offenbar richtigen Umschreibung des Stammworts durch ἐπισκάζειν Gen. 32, 31. συντετρίφθαι Mich. 4, 6. 7. und ἐκπεπιέσθαι Zeph. 3, 19. ergibt, widerspricht; und dazu fragt es sich noch, ob sie durch πλευρά an der vorliegenden Stelle wirklich s. v. a.

Rippe bezeichnen wollten, einmal, weil πλευρά selbst nach dem klassischen Sprachgebrauche außer Rippe auch noch die Bedeutung Seite hat, und eine alte jüdische Tradition mit Aristophanes das Weib aus einer ganzen Seite des Menschen entstanden sein läßt, und dann auch, weil sie durch πλευρά oder πλευρόν nicht nur צֵלָע zuweilen übersetzen (Gen. 2, 21. 22., Exod. 27, 7. 38, 6., 2 Sam. 16, 13., 1 Kön. 6, 8. 15. 7, 3., Ezech. 41, 5. 6. 8. 9. 26.), sondern auch חָלָץ Hüfte 1 Kön. 8, 19., יָצִיעַ Stockwerk 1 Kön. 6, 6., עֶצֶם Bein Hiob 40, 13., צַד Seite, Gegend Exod. 30, 4. 37, 56., Num. 33, 55., 2 Sam. 2, 16. 13, 34., יַרְכָה Grundseite von יָרֵךְ Lende Ps. 47, 2., und, was nicht minder zu beachten ist, צֵלָע selbst sonst nur, um damit entweder, wie durch κλῖτος und μέρος eine Art Seite, oder, abweichend vom klassischen Sprachgebrauche, wie durch ἐξέδρα, die Zellen oder Gemächer am Salomonischen Tempel, oder, wie durch ξύλον, die getäfelte Einfassung des Bodens und der Wände des Tempels zu bezeichnen; denn daraus erhellt, daß es nach dem Sprachgebrauch der LXX., der hier doch einzig und allein entscheiden kann, durchaus zweifelhaft ist, ob sie an der vorliegenden Stelle durch πλευρά s. v. a. Zelle, Gemach, Theil, Stück, Gegend im Allgemeinen, oder einen bestimmten Theil und was für einen, bezeichnen wollten; und in augenscheinlichem Widerspruch mit der Bedeutung Rippe steht erstens die Erscheinung, daß sie Exod. 30, 4., wo die beiden Synonyma צֵלָע und צַד zur Bezeichnung verschiedener Begriffe in demselben Satze vorkommen, צֵלָע durch κλῖτος und צַד durch πλευρά wiedergeben (s. Nro. 2), und zweitens der Umstand, daß sie צֵלָע an den beiden einzigen Stellen, wo es sonst noch vom Menschen gebraucht ist, Hiob 18, 12. und Jer. 20, 10. in einer Weise übersetzen (s. Nro. 7), in der sie es nicht hätten übersetzen können, wenn sie etwas Anderes, als das Innerste, Verborgenste im Menschen, gleichsam den Verschluß seines Herzens darunter verstanden. (Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

Dogmatisch-canonistische *) Untersuchung über den Ausspender des Ehesakraments. Eine von der theologischen Fakultät zu München im Jahre 1840 gekrönte Preisschrift von Th. Mauritius Filser, Doktor der Theologie. Augsburg 1842. Verlag der Math. (Matth.) Rieger'schen Buchhandlung. VIII. u. 128 Seiten.

Ueber die Frage, wer der Ausspender des Ehesakraments, der minister sacramenti matrimonii sei, herrschen unter den Theologen verschiedene Ansichten. Diese behaupten, der Priester sei der Ausspender des Ehesakramentes, wie er der Ausspender aller übrigen Sakramente ist, jene hingegen lehren die Kontrahenten selbst, d. h. diejenigen Personen, welche die Ehe schließen, seien die Ausspender des Ehesakraments. Wir haben in diesen Blättern fortwährend die zuerst aufgeführte Ansicht vertheidigt. Wie man uns deshalb begegnet, wie man uns wegen dieser Ansicht in der nichtswürdigsten, erbärmlichsten Weise verdächtigt hat, das ist den Lesern dieser Zeitschrift und anderer Blätter ohne Zweifel noch in der Erinnerung. Diese Verdächtigungen

---

*) Wir meinen, wenn man Sakrament, Fakultät, Doktor schreibe, so sollte man statt canonistisch auch kanonistisch schreiben. Aehnliches gilt von vielen andern Partien der Filser'schen Rechtschreibung. Wir werden in der folgenden Rezension, ohne auf die Filser'sche Orthographie Rücksicht zu nehmen, die einzelnen Wörter gleichmäßig schreiben.

waren so frech und schamlos, daß man geneigt ist anzunehmen, die Urheber derselben hätten den Gebrauch ihrer Vernunft und damit das Gewissen, welches, wie die katholischen Theologen lehren, ein dictamen rationis practicae ist, gänzlich verloren. Nun ist in der neuesten Zeit Herr von Sieger und mit ihm Herr Dr. Binterim für dieselbe Ansicht in die Schranken getreten, welche wir stets vertheidigt haben, und welche Freude es für uns sein müsse, die genannten Herren auch einmal auf unserer Seite und mit uns für die gleiche Sache kämpfen zu sehen, das können unsere Leser leicht ermessen. Die Schrift von Fischer, welche gegen die Ansicht erschien, die wir mit den Herren von Sieger und Dr. Binterim vertheidigen, ist in dem 2. Hefte dieser Zeitschrift vom Jahre 1846 S. 109 ff. gewürdigt worden. Herr Dr. Filser hat die in der Ueberschrift genannte, von der Münchener theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift schon früher veröffentlicht; auch er vertheidigt die der unsrigen entgegengesetzte Ansicht. Gegen beide, gegen Filser und Fischer, ist nun, wie bereits erwähnt, Dr. A. von Sieger in der Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, angelegt von Dr. Seitz. 3. Bd. 1. Heft 1846 in die Schranken getreten, und wir halten es nun für unsere Pflicht, dem Herrn von Sieger beizuspringen und die Filser'sche Preisschrift auch in unserer Weise zu beleuchten. Wir werden in denjenigen Kämpfen, in welche die genannten Gelehrten, nämlich die Herren von Sieger und Binterim, auf unserer Seite sind, es immer gern sehen, wenn sie vorangehen und die Fahne tragen; wir werden das Geschütz selbst bedienen, leichtes wie grobes, je nachdem das Terrain die Anwendung fordert.

Wir gehen jetzt an die Beurtheilung der Filser'schen Schrift, und werden später unsere Leser mit der Abhandlung des Herrn von Sieger genauer bekannt machen.

Jede Ehe, sagt Herr Dr. Filser in §. 5, welche zwischen legitimen und christlichen Personen geschlossen und als wahre Ehe von der Kirche anerkannt wird, ist auch ein

wahres Sakrament; und die Ursache davon, heißt es in §. 6, liegt in der Taufe. „Durch die Taufe tritt der Mensch in die Kirche ein und verpflichtet sich zugleich, Alles zu halten, was das Gesetz des Herrn und der Kirche vorschreibt. Vermöge des Taufcharakters, den jeder Christ empfangen hat, muß er auch seine Ehe sakramentlich eingehen," — bis hieher sind wir mit dem Vf. einverstanden; von nun an müssen wir ihm aber auf das stärkste widersprechen — „d. h. er muß sie in der Absicht eingehen, in welcher sie Christus zum Sakramente erhoben hat," — welche Ausdrucksweise: man muß die Ehe sakramentlich eingehen, d. h. man muß sie in der Absicht eingehen, in welcher sie Christus zum Sakramente erhoben hat? Wir meinen, letzteres müsse heißen: man muß sie in einer Weise eingehen, daß man des (damit verbundenen) Sakramentes theilhaftig wird. Doch es kommt noch besser — „also in der Absicht, sich nie zu trennen, und mit dem Bewußtsein, sich auch nimmer trennen zu können; den andern Gatten zu lieben, wie Christus die Kirche liebt und umgekehrt (?); die zu hoffende Nachkommenschaft zum Dienste Gottes in der wahren Religion zu erziehen." Welch ein wunderliches Also! Also wer die Ehe in der Absicht eingeht, sich nie zu trennen, und mit dem Bewußtsein, sich auch nimmer trennen zu können, den andern Gatten zu lieben u. s. w., der geht sie in der Absicht ein, in welcher sie Christus zum Sakramente erhoben hat; und wer die Ehe in der Absicht eingeht, in welcher sie Christus zum Sakramente erhoben hat, der geht sie sakramentlich ein! Aber in welcher Absicht hat denn Christus die Ehe zum Sakramente erhoben? Nach Herrn Filser — wenigstens nach der Fassung seiner Worte — offenbar in der Absicht, sich (Christus) nie zu trennen und mit dem Bewußtsein, sich auch nimmer trennen zu können, den andern Gatten zu lieben u. s. w.: ist das aber Alles nicht purer Unsinn? Wir könnten allerdings die Worte des H. F. so wenden und drehen, daß Sinn und Bedeutung hinein käme; halten das aber für überflüssig, indem wir

der Ansicht sind, daß, wer heutzutage es sich herausnehme, das Publikum belehren zu wollen, selbst im Stande sein müsse, sich richtig auszudrücken, oder — schweigen solle. Also (um auf Herrn Filser's Also zurückzukommen) wer die Ehe in der Absicht eingeht, sich nie zu trennen u. s. w., der geht sie in der Absicht ein, in welcher sie Christus zum Sakramente erhoben hat; und wer sie in dieser Absicht eingeht, der geht sie sakramentlich ein. Allerdings geht, wer eine Ehe schließt in der Absicht, sich nie zu trennen u. s. w., von dieser Seite die Ehe ganz dem Willen Jesu gemäß ein; aber wie folgt denn daraus so ohne Weiteres, daß diese Ehe zugleich eine sakramentliche sei? Das würde doch erst dann so ohne Weiteres folgen, wenn schon als wahr erkannt wäre, was erst erwiesen werden soll, daß nämlich die Ehe der Christen schon als Ehe ein Sakrament sei, was aber noch mit Nichts erwiesen ist. Doch vielleicht soll der Beweis in dem Folgenden liegen. „Dieses thun zu wollen (sich nämlich nicht zu trennen, den Gatten zu lieben, wie Christus die Kirche liebt u. s. w.), liegt implicite schon in der Taufe; und wegen des bei der Taufe der Kirche abgelegten Versprechens Alles thun zu wollen, was die Kirche von jedem Christen gethan wissen will, muß auch jede Ehe Sakrament sein." Also weil der Christ bei der Taufe das Versprechen ablegt, Alles thun zu wollen, was die Kirche von jedem Christen gethan wissen will, mithin auch die Ehe für immer eingehen, den Gatten lieben und die zu hoffende Nachkommenschaft zum Dienste Gottes in der wahren Religion erziehen zu wollen; darum ist auch sofort die Ehe, die er schließt, nothwendig ein Sakrament? Nach welcher Logik mag wohl dieser Schluß gebildet sein? Folgt doch aus den Prämissen nothwendig nur dieses, daß, wer die Ehe in der Absicht eingeht, sich nie zu trennen u. s. w., den Willen Christi und seiner Kirche nach dieser Seite hin erfüllt; derselbe kann aber darum noch recht wohl, damit seine Ehe zum Sakramente werde, den Willen Christi und seiner Kirche auch nach

einer andern Seite hin erfüllen (etwa die kirchliche Einsegnung empfangen) sollen. In der Weise, wie H. Filser hier die Sakramentlichkeit der Ehe als solche beweisen will, d. h. beweisen will, daß die Ehe schon als Ehe sofort ein Sakrament sei, ließe sich auch die Ergreifung des geistlichen Berufes als Sakrament beweisen, d. h. beweisen, daß der geistliche Beruf, sobald er in der rechten Absicht ergriffen werde, sofort schon, ohne alle Vermittelung der Kirche, ein Sakrament sei. Qui nimium probat, nihil probat.

Einen zweiten Grund dafür, daß die Ehe schon als Ehe sofort ein Sakrament sei, findet der Verf. in der Unauflöslichkeit derselben. „Sakramentlichkeit und Unauflöslichkeit sind sich so einander seit Christus und durch das Christenthum bedingend, daß das Eine ohne das Andere nicht wohl möglich (also doch immer noch möglich) ist.“ Wie denn auch der h. Augustin sich ganz deutlich so ausdrücke: matrimonium est Sacramentum, quia nullum divortium, und nullum divortium, quia est Sacramentum. „Sind Unauflöslichkeit und Sakramentlichkeit“ — heißt es zu Ende des §. 7. — „sich wesentlich bedingend, so ist auch jede christliche Ehe ein Sakrament, das die Kontrahenten sich selbst spenden. Würde dieses bewiesen sein, so wäre eigentlich die ganze Frage bewiesen. Daher soll in Kurzem der dogmatische Beweis aus der Tradition geführt werden, daß jede Ehe wegen ihrer Unauflösbarkeit auch eine sakramentliche Ehe ist.“ Die Führung dieses Beweises nun bildet den Inhalt des §. 8.

Zuerst führt Filser aus der h. Schrift die Stellen Matth. (er schreibt stets Math.) 19; Mark. 10, 11; Lucas (warum denn nicht Lukas, nachdem Markus geschrieben ist?) 16, 18; I Cor. (warum nicht wieder Kor.?) 7, 10; Eph. 5, 31 als solche an, „welche das deutlichste Zeugniß von der Sakramentlichkeit (der Ehe) geben“. Allein alle diese Stellen sprechen von einer Unauflöslichkeit der Ehe, ohne der Sakramentlichkeit derselben auch nur mit einer

Sylbe zu gedenken: wie können sie denn nun das deutlichste Zeugniß davon geben? Denn daß mit der Unauflöslichkeit zugleich die Sakramentlichkeit der Ehe gegeben sei, müßte nicht blos behauptet, sondern auch strenge bewiesen werden.

Hierauf sucht unser Vf. seine Sache aus der Tradition zu begründen. „In Adams unauflöslicher Ehe finden mehrere Väter, wie Tertullian, Hieronymus, Innocenz I. (I.? soll wohl heißen III.: denn das unter dem Texte stehende „Lib. 15. ep. 221“ paßt nicht auf Innozenz I.) den Typus der christlichen Ehe, so wie das Tridentinum diese Lehre deutlich ausgesprochen hat.“ Ganz richtig! Aber was folgt daraus? Doch wohl nur dieses, daß die Ehe durch Christus wieder auf ihre ursprüngliche Unauflöslichkeit zurückgeführt und daß sie durch diese ihre Unauflöslichkeit ein Sinnbild der unauflöslichen Vereinigung Christi mit seiner Kirche, also ein sogenanntes Sacramentum *theoreticum* sei; daß sie aber auch ein Sacramentum *practicum*, nämlich signum sensibile a Christo institutum efficax gratiae sei, folgt daraus mit Nichten, wie auch im 23. Hefte dieser Zeitschr. S. 73—74 in Beziehung auf die Stelle Ephes. 5, 31, 32 nachgewiesen worden. — „Origenes legt denjenigen Eheleuten eine Gnade bei, welche von Gott verbunden worden sind, d. h. denjenigen, welche nach dem Worte Gottes die Ehe geschlossen haben. Wie daher Origenes jeder christlichen Ehe eine Gnade zuschreibt wegen ihrer Unauflösbarkeit, und wie er jede christliche Ehe als unauflösbar darstellt, so muß nach ihm jede Ehe ein Sakrament sein.“ Die Wahrheit aber ist, daß Origenes in der von Filser angeführten Stelle blos sagt, daß denen, welche von Gott, dem Urheber des Ehebundes, verbunden worden, eine Gnade inwohne. „Quoniam coniunctionis auctor est Deus, propterea iis inest gratia, qui a Deo coniuncti sunt, quod non ignorans Paulus connubium verbo Dei consentaneum gratiam esse pronuntiat.“ Daß die Unauflösbarkeit der Ehe der Grund ihrer Sakra-

mentlichkeit sei, davon ist nicht die mindeste Rede. Zwar ist Rede darüber, daß denen, welche von Gott verbunden werden, eine Gnade inwohne; ob aber diese Gnade ohne oder durch die Vermittlung der Kirche den ehelich Verbundenen mitgetheilt werde, ist von Origenes selbst nicht gesagt, kann also auch aus seinen Worten nicht erkannt werden. Gleichwenig wie Origenes, beweisen auch die andern von H. Filser für seine Sache angeführten Väter: Chrysostomus, Epiphanius, Cyrillus, Ambrosius, Augustinus u. A.: sie betrachten Alle die unauflösbare Verbindung zwischen Mann und Weib als ein geheimnißvolles Sinnbild der unauflösbaren Vereinigung Christi mit seiner Kirche, also in dieser Hinsicht blos als Sacramentum *theoreticum*. Oder meint H. Filser vielleicht, das Wort Sacramentum bezeichne in den von ihm aus den Vätern angeführten Stellen ein praktisches Sakrament? Den Beweis dafür würde er wenigstens schuldig bleiben. In Bezug auf den h. Augustin gesteht selbst Stattler, daß aus dem von diesem Kirchenvater öfter gebrauchten Worte Sacramentum Nichts mit Sicherheit entnommen werden könne. — („Und damit ja kein Zweifel über das Wort „ratum" im kirchlichen Sinne übrig bleibe" [das Concilium trid. soll nämlich sess. 24. c. 1. de reform. unter matrimonium ratum nicht blos eine unauflösbare, sondern auch eine sakramentliche Ehe verstanden haben — Unauflösbarkeit und Sakramentlichkeit bedingen sich ja nach H. F.], so können wir zwei Gewährsmänner anführen, welche die Bedeutung des Wortes „ratum" erklären. Der erste ist Gratian. Dieser sagt ausdrücklich, daß die Ehe deshalb ratum sei, weil sie nicht aufgelöset werden könne. Die priesterliche Einsegnung der Ehe machte diese nicht zur sakramentlichen, sondern blos zur legitimen Ehe. Gratian's Ansicht war ohne Zweifel auch die seiner ganzen Zeit. Denn wir lesen nicht, daß ihm irgendwo widersprochen worden wäre. Sollte übrigens aus seiner Erklärung nichts Weiteres folgen, so folgt doch ohne Zweifel dieses, daß er

die priesterliche Einsegnung nur als Solemnität betrachtet hat." Gratian sagt aber in der von F. angezogenen Stelle C. 28. qu. 1. c. 17. (man sehe dieselbe im 24. Hefte dieser Zeitschr. S. 30 in der Note) nichts anders als: die Ehe unter Gläubigen sei ratum, was nach dem Kontexte so viel als unauflösbar bedeutet; und werde zugleich legitimum, wenn alle übrigen bürgerlichen und kirchlichen Satzungen beobachtet werden, „veluti cum uxor a parentibus traditur, a sponso dotatur, et a sacerdote benedicitur." Ist nun unter matrimonium ratum ein matrimonium Sacramentaliter initum gemeint, dann ist freilich die priesterliche Einsegnung nach Gratian blos als Solemnität zu betrachten. Wie wenig aber jenes bewiesen werden könne, wird sich gleich zeigen. — „Gratian's Erklärung wird auch bestätigt durch die Worte des Papstes Innozenz III. *): Etsi matrimonium verum existat inter infideles, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit coniugii sacramentum, ut ipsum in coniugibus illo durante perduret. Dieser Papst gibt also die Taufe als Grund an, warum die Ehe nicht mehr aufgelöset werden kann. Aus diesem Grunde werden auch die Ungläubigen, wenn sie sich taufen lassen, nicht eingesegnet; weil nämlich die Taufe schon die Ehe zum Sakramente erhebt." In einer Anmerkung hierzu macht F. dem verstorbenen Professor Berg und mir das Kompliment, wir seien über das Wort coniugii sacramentum hinweggeschlüpft und hätten uns (blos) an sacramentum fidei gehalten, „gleichsam als wäre aus diesem Worte allein der Beweis zu holen." Wahr ist, daß Innozenz die Taufe als Grund der Unauflöslichkeit der Ehe angibt. Ist denn nun aber auch wahr, daß derselbe Innozenz in dieser Unauflöslichkeit der Ehe den Grund für deren Sakramentlichkeit findet? Keineswegs; vielmehr

*) 7. X. (4. 19.)

betrachtet der genannte Papst die Ehe schon, bevor sie durch die Taufe unauflöslich geworden, als Sakrament; er sagt ja ausdrücklich, das sacramentum fidei, d. h. die Taufe, mache *ratum* das *sacramentum coniugii*. Das sacramentum coniugii besteht also nach Innozenz schon vor der Taufe, wird aber durch die Taufe ratum, d. h. unauflöslich, weil auch die Taufe nicht mehr verloren wird. Innozenz betrachtet nämlich mit vielen andern Theologen und manchen Vätern auch schon die Ehe der Heiden als ein Sakrament im weitern und uneigentlichen Sinne, als ein Geheimniß nämlich, wodurch die Vereinigung Christi mit der Kirche angedeutet (adumbrirt) werde. Papst Innozenz lehrt demnach an jener Stelle nichts anderes und nichts mehr, als daß die Ehe durch die Taufe beider Ehegatten unauflöslich sei oder werde — von allem Andern, was Filser darin findet, ist Nichts, rein Nichts darin zu lesen*). Wir glauben nicht, daß sich gegen diese Auffassung der Worte des genannten Papstes etwas Erhebliches einwenden lasse. Da aber alles Dieses, ja zum Theil noch Anderes, in dem 24. Hefte dieser Zeitschr. S. 29 — 31 zu lesen ist (freilich zum Theile mit den Worten Juenin's): wie kann denn nun H. Filser der Bonner Zeitschrift den Vorwurf machen, „sie schlüpfe über das Wort coniugii sacramentum hinweg **), halte sich an das

---

*) Noch verkehrter deutet Liebermann tom. 5. p. 253. (edit. 4.) die Worte Innozenz'ens, wenn er denselben lehren läßt: „Matrimonium fidelium ratum existit *propter coniugii sacramentum;“* — *propter fidei sacramentum* muß es heißen.

**) Auch noch an andern Stellen findet sich diese Beschuldigung. So beschuldigt F. S. 71 diese Zeitschrift, in der Antwort des Papstes Nikolaus I. an die Bulgaren Etwas unberücksichtigt gelassen zu haben. Als ob sie nicht wirklich H. 24. S. 26—28 darauf Rücksicht nähme. Filser selbst macht sich aber mehrmalen dieses Hinwegschlüpfens schuldig. So führt er S. 45 zum Beweise, daß die Bigamen in der ältern Zeit nicht eingesegnet worden und doch ihre Ehe für ein Sakrament gehalten worden sei, C. 3. X.

sacramentum fidei, gleichsam als wäre aus diesem Worte allein der Beweis zu holen?" — „Das Dekret Eugen's IV. an die Armenier redet vom dritten Gute der Ehe also: Tertium bonum est indivisibilitas, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Jede Ehe unter Christen ist unauflöslich, also ist jede Ehe Sakrament, weil Unzertrennbarkeit das höhere Merkmal (wovon?) bezeichnet, und weil es in der Kirche keine theoretische Sakramente mehr gibt." Das letzte ist ein bloßer Machtspruch; und wie daraus, daß Unzertrennlichkeit der christlichen Ehe deren höheres Merkmal bezeichne, folgen soll, daß jede christliche Ehe Sakrament sei, vermögen wir nicht abzusehen. — „Das Tridentinum hat ohne Zweifel die Terminologie des Ius canonicum beibehalten, denn sonst hätte es gewiß davon (von der Terminologie des Ius canonicum?) Erwähnung gethan. Aus den Worten dieses Konzils, wie sie in der Doktrin des Ehesakraments ausgesprochen sind, erhellt: 1. Adam hat die sakramentliche Ehe [an jener Stelle selbst heißt es nur: die immerwährende, unauflösliche Verbindung der Ehe] vorhergesagt; 2. Christus hat sie zum Sakramente erhoben mit den Worten: Quod Deus coniunxit etc. [das Konzil sagt blos, Christus habe mit den Worten: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" — die so lange vorher von Adam ausgesprochene Festigkeit der ehelichen Verbindung bestätigt]. 3. An dieses Verhältniß hat das Konzil die Gnade geknüpft. [Das Konzil sagt wieder blos: „Allein die Gnade, welche jene natürliche Liebe vollenden und die unauflösliche Einheit befestigen, und die Ehegatten heiligen sollte, verdiente Christus;" [ob aber diese Gnade an jenes Verhältniß (daß die Ehe ein Sakrament sei?), ohne alle Vermittelung der Kirche, gebunden sei, läßt sich aus den Worten des Konzils nicht er-

---

(4. 21.) an; läßt aber wohlweislich den Grund von jenem, nämlich: „Quia cum alia vice benedicti sint, eorum benedictio iterari non debet," worauf doch Alles hier ankommt, weg.

sehen]. „Wäre die Ehe schon vermöge des Vertrags unauflösbar, so würde das Konzil von keiner diese Unauflösbarkeit stärkenden und wegen dieser [nach dem Konzil auch: zur Vollendung der natürlichen Liebe] gesetzten Gnade etwas wissen, sondern es hätte in der Doktrin den priesterlichen Segen vorangesetzt." Wie die einzelnen Theile dieser Periode miteinander zusammenhangen, das hat Rezensent ungeachtet aller Anstrengung nicht einsehen können, und muß es also dem Leser überlassen, den Versuch zu machen, ob er einen Zusammenhang hineinbringe. Aus den eingefügten Parenthesen wird übrigens dem Leser klar geworden sein, daß es Herr Filser mit der Auffassung und Deutung einer Stelle, woraus derselbe einen Beweis zu führen hat, nicht besonders strenge und diplomatisch genau nimmt. — „Da wir nun unser Thema" — so schließt F. den §. 8 — „durchgeführt haben, so wäre eigentlich der Zweck erreicht und die Frage gelöst." [Herr Filser muß in wissenschaftlicher Hinsicht sehr genügsam sein, wenn er sich mit einer Beweisführung, wie die bisher beleuchtete ist, schon zufrieden geben kann; auch seinen Lesern muß er eine nicht geringe wissenschaftliche Genügsamkeit zutrauen, wenn er sie mit dieser seiner Beweisführung befriedigt zu haben glaubt]. „Allein da die andere Theorie behauptet, die Unauflöslichkeit müsse von dem Sakramente getrennt werden, so wollen wir nun auch nachweisen, daß zur Konstituirung der sakramentlichen Ehe keine Einsegnung von Seite des Priesters wesentlich nothwendig war und daher nicht erforderlich ist." Diese Periode ist wenigstens sehr fehlerhaft konstruirt und müßte offenbar so gefaßt sein: „Allein da die andere Theorie, welche die Unauflöslichkeit der Ehe von deren Sakramentlichkeit trennt, behauptet, daß zur Konstituirung der sakramentlichen Ehe die priesterliche Einsegnung wesentlich nothwendig sei, so wollen wir nun auch noch nachweisen, daß zu diesem Zwecke keine solche Einsegnung erforderlich sei." Wir hätten nun die Aufgabe, diese Nachweisung so wie auch Alles, was Filser in der zweiten

Abtheilung seiner Schrift, von §. 19 an, zur Widerlegung der Meinung des Canus vorbringt, zu beleuchten; welche Beleuchtung aber, wollten wir sie in dem erforderlichen Maaße geben, der Filser'schen Schrift an Umfang wenigstens gleichkommen und deswegen keine Aufnahme in dieser Zeitschr. finden würde. Wir wollen uns daher auf die Beleuchtung Eines Punktes, freilich eines Hauptpunktes, in der in Frage stehenden Sache beschränken, und glauben dieses auch ganz füglich thun zu dürfen, da die Filser'schen Argumentationen alle an Werth sich so ziemlich gleich bleiben, d. h. durchgängig nur in der Voraussetzung, daß die Ehe schon als Ehe ein Sakrament sei, etwas für seine Sache beweisen, also nur dann etwas beweisen, wenn vorausgesetzt wird, was bewiesen werden soll.

Bekanntlich pochen die Vertheidiger der Ansicht über den Minister des Ehesakraments, welcher auch Filser huldigt, hauptsächlich darauf, daß die andere, auch in dieser Zeitschr. vertheidigte Ansicht über den Minister dieses Sakraments vor Canus in der Kirche ganz unbekannt gewesen und erst von diesem Canus, zum allgemeinen Erstaunen und Aergerniß, aufgestellt worden sei. Die Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie hat in ihrem 23. u. 24. Hefte das Gegentheil zu beweisen gesucht, hat zu beweisen gesucht, daß lange vor Canus die Ansicht, die priesterliche Einsegnung sei das signum sensibile des Ehesakramentes, und mithin der Priester der Minister desselben, viele Freunde und Vertheidiger gehabt habe. Filser bemüht sich nun, die dafür vorgebrachten Beweisgründe um ihre Beweiskraft zu bringen; wie ihm das gelungen, darüber möge sich der unbefangene Leser aus dem Folgenden ein Urtheil bilden.

Die Zeitschrift legt vorzügliches Gewicht auf eine Stelle in der Kaiser Karl V. zu Augsburg 1548 übergebenen Formula reformationis, welche lautet: „Qui matrimonio iungi affectant, debent doceri, ut sciant, qua religione et fide nubatur in Christo, et clandestina illa, quae carnaliter

incitante sola venere, praeter ecclesiae ritum contrahuntur, non esse religiosa et christianis digna matrimonia; et quamvis illa, ubi contrahentes fuerint personae legitimae, sint rata veraque matrimonia; non tamen ob id esse Deo grata, *utpote gratia sacramentali destituta*, donec vitium suum emendent, et ecclesiae legibus subdantur. Nec debet sacerdos huic sacramento alibi quam in ecclesia, quae est proprius sacramentorum locus, benedicere." Die Zeitschrift bemerkt dazu (H. 23. S. 98): „Die geistlichen Stände des h. Römischen Reiches, d. h. die gefürsteten Aebte, Bischöfe, Erzbischöfe und die geistlichen Churfürsten dieses Reiches billigen also im Jahre 1548, d. h. 15 Jahre vor der Erscheinung der loci theologici von Melchior Canus*), die in jener Reformationsformel ausgesprochene Ansicht, daß die ohne priesterliche Einsegnung eingegangenen Ehen, wenn anders kein Hinderniß im Wege stehe, zwar gültige und wahre, aber keine Gott wohlgefällige, weil der sakramentalischen Gnade nicht theilhaftige Ehen seien. Kann die Erforderlichkeit der priesterlichen Einsegnung zum Sakramente der Ehe stärker ausgedrückt werden?" Filser ist aber anderer, ja gerade der entgegengesetzten Meinung. „Die Formula reformationis" — heißt es §. 27. S. 88 — „ist ganz unserer Meinung. Wir sind ebenfalls der Ansicht, daß die geheimen Ehen Gott nicht angenehm sind; aber sie werden Gott angenehm, mithin der Gnade theilhaftig, sobald die Kontrahenten ihren Fehler verbessern. Die Formel sagt nicht, daß sie keine Sakramente sind, sondern nur, daß sie wegen der schlimmen Absicht, in welcher sie eingegangen werden, eines Christen nicht würdig und deshalb Gott mißfällig sind. Man darf nur den Nachsatz: donec vitium emendent, betrachten, so wird man sehen, daß die Formel nicht das sagt, was man sie sagen läßt." Zuvörderst müssen wir hier wie-

*) „Im Jahre 1559 wiederholen sie ihre Billigung, wie zu sehen bei Harzheim Concil. Germ. tom. 6. p 742."

der wir oben einen großen Mangel an diplomatischer Genauigkeit in der Angabe des Sinnes jener Stelle rügen. Die Reformationsformel sagt nicht, wie sie Filser sagen läßt: „Die klandestinen Ehen seien wegen der schlimmen Absicht, in welcher sie eingegangen werden, eines Christen nicht würdig und deshalb Gott mißfällig"; sondern sie sagt: „Die klandestinen Ehen, welche fleischlich, aus bloßem Antriebe sinnlicher Lust, nicht nach dem Ritus der Kirche Christi, kontrahirt werden, seien keine religiöse und der Christen würdige Ehen; und obgleich unauflösliche und wahre, seien sie doch deswegen noch keine Gott wohlgefällige, weil der sakramentalischen Gnade nicht theilhaftige Ehen." Offenbar eine ganz andere Ausdrucksweise, als Hr. Filser unterschiebt. Und betrachten wir diese ganz andere Ausdrucksweise näher, so zeigt sich, daß dieselbe für die Ermittelung des in Frage stehenden Gegenstandes von der größten Wichtigkeit ist, aber wahrlich nicht zu Gunsten des Herrn Filser. Die Reformationsformel sagt, die klandestinen Ehen, welche fleischlich, aus bloßem Antriebe sinnlicher Lust, nicht nach dem Ritus der Kirche Christi kontrahirt werden, seien keine religiöse und der Christen würdige Ehen. Warum keine religiöse und der Christen würdige Ehen? Offenbar weil sie aus bloßem Antriebe sinnlicher Lust und nicht nach dem Ritus der Kirche Christi kontrahirt werden. Warum läßt Filser dieses Letzte aus? Warum gibt er blos die schlimme Absicht, in welcher solche Ehen eingegangen werden, warum gibt er nicht zugleich auch die Verabsäumung des kirchlichen Ritus als Grund davon an, daß dieselben keine religiöse (was Filser ausläßt oder, um uns seiner Sprache gegen Andere auch gegen ihn zu bedienen: worüber er hinwegschlüpft) und der Christen würdige Ehen seien? Wir meinen aber, Ehen, die, weil nicht in der rechten Absicht und ohne Beobachtung des kirchlichen Ritus eingegangen, keine religiöse

(also wohl blos bürgerliche) und der Christen würdige Ehen wären, solche Ehen können unmöglich als sakramentalische Ehen betrachtet werden, es sei denn, daß nöthigende Gründe diese Betrachtungsweise rechtfertigten. Solche Gründe sind aber in jener Stelle der Reformationsformel nicht zu entdecken. Denn sie sagt weiter: „Und obwohl jene Ehen, falls kein Hinderniß auf Seiten der kontrahirenden Personen im Wege stehe, rata veraque matrimonia, d. h. unauflösliche und wahre Ehen seien, so seien sie doch darum (ob id) noch keine Gott angenehme (Filser gibt diesem Sätzchen eine ganz andere Stellung), weil von der sakramentalischen Gnade entblößte Ehen, bis sie (die solche Ehen geschlossen) ihren Fehler verbessern und sich den Gesetzen der Kirche fügen." Wenn die klandestinen Ehen zwar wahre und unauflösliche, darum aber noch keine Gott angenehme, weil immer noch von der sakramentalischen Gnade entblößte Ehen sind, bis die kontrahirenden Personen ihren Fehler verbessern und sich den Gesetzen der Kirche fügen, d. h. (wie aus dem Folgenden *) erhellet) sich von dem Priester in der Kirche einsegnen lassen; dann sind ja offenbar jene Ehen vor der priesterlichen Einsegnung noch keine sacramenta *practica*, sondern sie werden solche erst durch die priesterliche Einsegnung **):

---

*) „Nec debet *sacerdos* sacramento huic alibi, quam in ecclesia (quae est proprius sacramentorum locus) *benedicere.*" Aus der Phrase sacramento huic benedicere folgt nicht, daß die Ehe schon vor der priesterlichen Benediktion ein praktisches Sakrament sei. Denn offenbar denkt die Formel auch an ein benedicere ceteris sacramentis in ecclesia; ohne aber darum die Benedictio sacerdotalis als nicht wesentlich nothwendig zur Bewirkung dieser Sakramente zu betrachten.

**) Die Emendatio vitii, wovon die Reformationsformel spricht, bewirkt, wenn anders darunter die sittliche Bekehrung zu verstehen ist, die Sakramentlichkeit der Ehe blos *dispositive*, die prie-

denn worin anders besteht die Sakramentlichkeit der Ehe als eben darin, daß Gott die in der rechten Weise und Verfassung sich verehelichenden Personen in ein solches Verhältniß zu sich aufnimmt, daß er von nun an den feststehenden Willen hat, denselben alle zur heilsamen Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten erforderliche aktuelle Gnaden zu ertheilen. Filser meint jedoch, es habe sich mit der Ehe, vor dem Konzil von Trient, in dieser Hinsicht etwa verhalten, wie mit der Taufe, die, in verkehrter Gesinnung und Gemüthsstimmung empfangen, zwar als Sakrament gültig empfangen sei, ihre Gnadenwirkung aber erst bei der Bekehrung des Herzens zu äußern anfange; er meint nämlich, die geheime Ehe sei zwar zu jener Zeit ein eigentliches (praktisches) Sakrament gewesen, welches aber seine Gnadenwirkung erst da zu äußern angefangen, wo die Kontrahenten ihren Fehler verbesserten und sich von dem Priester kirchlich einsegnen ließen *). Wir möchten aber doch sehen, wie F. diese seine singuläre Meinung beweisen wollte. Aus der Reformationsformel selbst würde er den Beweis wenigstens nicht führen können: denn daß die klandestinen Ehen darin matrimonia *rata* genannt werden, beweist nichts für seine Sache, wie wir oben gesehen haben; und dann — weiß Filser nicht mehr, was er an mehreren Stellen seiner Schrift, besonders aber zu Anfang des §. 15, gesagt hat, wo er nämlich, ganz in Widerspruch mit seiner singulären Meinung und dieselbe gänzlich ausschließend, mit dürren Worten behauptet: „Vor dem Konzil von Trient war es Praxis der Kirche, geheime Ehen, wenn sie bei der Kirche als Ehen angezeigt wurden, nicht mehr einzusegnen; und dessen-

---

sterliche Einsegnung dagegen *efficienter* seu *formaliter* — wie die ältern Theologen zu sagen pflegten.

*) Warum hält sich Filser blos an das „donec vitium emendent“ und schlüpft über das „ecclesiae legibus subdantur etc.“ hinweg?

ungeachtet wurden sie denjenigen Ehen für gleich erachtet, welche im Angesichte der Kirche eingegangen worden sind.“ Oder soll blos die Reformationsformel jener singulären Meinung gehuldigt haben? Wohlan! wir wollen uns gefangen geben, sobald man uns das beweist, aber wohl gemerkt, mit andern Gründen, als womit F. es zu beweisen gesucht hat; bis dahin wird man es uns nicht verübeln können, wenn wir bei unserer oben ausgesprochenen Ansicht verbleiben, bei der Ansicht nämlich, die Reformationsformel betrachte die Emendatio vitii so wie die Benedictio sacerdotalis als nothwendige Bedingungen (jene als conditio *dispositiva*, diese als conditio *efficiens* sive *formalis*), um die geheime Ehe der sakramentalischen Gnade theilhaftig zu machen und sie also zum Sakramente zu erheben. Was übrigens Filser in jenem §. 15 zum Beweise seiner dort ausgesprochenen Behauptung vorbringt, ist nichts weniger als entscheidend; der Pseudoevarist ist sogar geradezu gegen ihn. Denn wenn der Pseudoevarist c. 30. q. 5. c. 1. sagt: „Eine legitime Ehe finde nur dann statt, wenn die Braut von den Eltern ausgestattet und zu seiner Zeit priesterlich, wie es Sitte ist, mit Gebeten und Oblationen von dem Priester eingesegnet werde; in anderer Weise eingegangene Verbindungen seien keine legitime Ehen, sondern vielmehr ehebrecherische Verbindungen“; dann jedoch beisetzt: „Nisi voluntas propria suffragaverit *et vota succurrerint legitima*“; — was will er hiermit anders sagen als, solche Verbindungen werden zu rechtmäßigen Ehen, wenn die dem (göttlichen und menschlichen) Gesetze gemäßen vota, wozu nach dem vorigen auch die priesterliche Einsegnung gehört, hinzukommen. Uebrigens spricht weder Pseudoevarist an dieser Stelle, noch Alexander III, an der von F. angezogenen Stelle c. 2. X. (4. 3.) von der sakramentalischen Ehe, sondern von der Ehe schlechthin.

Außer der bisher besprochenen Reformationsformel gelten dieser Zeitschrift (H. 23. S. 94—97 und H. 24. S. 16)

unter andern auch das Concilium Coloniense vom J. 1536, sammt dem auf Befehl dieses Konzils verfaßten Enchiridion, sowie das von dem Dominikaner Albertus Castellanus im Jahre 1494 herausgegebene Sacerdotale Romanum als vorzügliche Beweisdokumente, daß schon lange vor Canus dessen Ansicht von dem Minister des Ehesakraments in der Kirche bekannt gewesen sei. Es läßt sich erwarten, daß Filser darin nicht nur keine solche Beweisdokumente, sondern sogar Beweisdokumente für das Gegentheil erblickt. Hören wir ihn selbst. „Die Synode von Köln redet*) nicht von einer absoluten Nothwendigkeit des Segens zum Sakramente, sondern nur (von einer) Schicklichkeit, sicut decet, d. h. wie eine vollkommene Ehe eingegangen werden soll. Die precatio tritt ja erst zum Sakramente hinzu und zwar wegen des Sakraments, nicht aber umgekehrt. Zudem will die Synode nur zeigen, daß es unmöglich sei, die sakramentliche Gnade zu empfangen, wenn man im Zustande der Sünde, was bei geheimen Ehen vorauszusetzen ist, ein Sakrament empfängt, d. h. nur diejenigen Ehen werden außer dem Sakramente auch noch der Gnade theilhaftig, welche den Vorschriften der Kirche gemäß eingegangen werden. Die Synode ist bei genauer Betrachtung auf unserer Seite.“ Aber was wollte Hr. Filser erwidern, wenn man ihm bemerkte, unter sacramentum sei zunächst ein theoretisches Sakrament gemeint, welches aber durch die hinzukommende priesterliche Einsegnung zum praktischen erhoben werde? Oder was wollte er antworten, wenn wir in der Weise, wie er zuweilen verfährt, hier zu Werke gingen und ihm bemerkten, das Konzil habe nicht den rechten Ausdruck gebraucht? Doch, wer vermag uns den besten Aufschluß über den Sinn jener Stelle des Concilii Coloniensis zu geben? Ein Skribent des 19. Jahrhunderts, oder ein Skribent des 16. Jahrhunders, der zugleich auf dem Konzil gegenwärtig und gleichsam die Seele desselben war? Nun erklärt aber

*) Man sehe diese Stelle in dieser Zeitschr. 23. Heft S. 94.

der berühmte Johannes Gropper (denn das ist dieser Skribent) in dem auf Befehl dieses Konzils verfaßten Enchiridion die Priester des N. B. unumwunden und mit dürren Worten für die rechtmäßigen Ausspender des Sakraments der Ehe. „Videmus, et in vetere lege quosdam fuisse, qui Dei vice coniuges coniungerent; quanto magis ergo putandum est, *in nova lege sacerdotes*, qui legatione pro Deo fungantur, *legitimos huius sacramenti ministros esse.*“ Aber Filser weiß sich auch Gropper vom Halse zu schaffen. Gropper spreche nur bedingungsweise: quanto magis putandum est (?) und in einer andern Stelle dunkel; er gebrauche ohne Zweifel hier nicht den rechten Ausdruck; sein Enchiridion stehe im Index, zwar nur donec emendetur: „So lange also keine Reinigung dieses Buches vorgenommen ist, kann man schließen, daß auch diese Stelle proskribirt sei. Mithin taugt Gropper nicht zum Beweise“. Wir meinen, wer in solcher Weise Gegengründe abfertige, dem könne unmöglich die Wahrheit sehr heilig sein, dem könne zunächst nur daran liegen, seine vorgefaßte Meinung um jeden Preis durchzusetzen. Also (um nur über das Letzte etwas zu sagen) weil das Enchiridion im Index steht, kann man schließen, daß auch diese Stelle proskribirt sei? also taugt Gropper nicht zum Beweise? Aber zu welchem Beweise taugt er nicht? Taugt er etwa nicht zum Beweise, daß vor dem Konzil von Trient die Meinung von dem Priester als dem Minister des Ehesakraments nicht unbekannt und ohne Vertheidiger gewesen sei; was doch alle Freunde dieser Meinung zunächst nur daraus beweisen wollen? Wir meinen, sein Enchiridion möge auch immer im Index stehen, und zwar eben wegen jener Stelle im Index stehen; zu dem Beweise tauge er auf jeden Fall. Aber mit welchem Rechte glaubt denn Filser schließen zu können, daß Gropper's Enchiridion unter andern auch wegen jener Stelle im Index stehe? Ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil diese Stelle eben Herrn Filser unbequem und

seiner Ansicht der Sache entgegen ist. Aus diesem Grunde wird aber wohl schwerlich ein unbefangener Theolog jenen Schluß ziehen wollen. Liebermann z. B., der doch zu der von F. vertheidigten Ansicht über den Minister des Ehesakraments hinneigt, wird den Schluß nicht ziehen wollen, indem derselbe tom. 5. pag. 351 (edit. 4.) sagt: „Habes ergo circa hanc quaestionem (scil. de ministro sacramenti matrimonii) duas sententias, *quarum utraque, cum nihil sit ab Ecclesia definitum*, *libere propugnari potest* (könnte das geschehen, wenn das Enchiridion unter andern eben wegen seiner Lehre vom Minister des Ehesakramentes im Index stände?), et revera propugnatur a viris religiosissimis et magna doctrinae laude conspicuis"; und es dann für ein großes Unrecht erklärt, wenn die Theologen einander deswegen mit Zensuren belegen*). Und überhaupt ist es wohl noch keinem unbefangenen Theologen eingefallen, daraus, daß das Enchiridion im Index steht, den Schluß zu ziehen, daß auch jene über den Minister des Ehesakraments sprechende Stelle proskribirt sei...

Das Sacerdotale Romanum des Albertus Castellanus schreibt vor, die Brautleute zu fragen, ob sie miteinander bis zum vierten Grade einschließlich verwandt oder verschwägert seien, und fährt dann fort: „Quibus sigillatim respondentibus, quod non, sacerdos pronuntiat *verba quae sunt forma huius sacramenti* cum consensu utriusque; de quo consensu specialiter eos moneat; qui si desit, nihil omnino agitur; et dicat sponso: Domine Petre vel N. placet vobis accipere dominam Catharinam vel N. in vestram legitimam sponsam, per verba de praesenti, sicut praecipit sancta Romana et apostolica ecclesia? Quo dicente, pla-

*) In ähnlicher Weise äußert sich Benedikt XIV. lib. 8. de synod. dioeces. c. 15. §. 9. Dagegen sollen jetzt junge von Rom zurückkehrende Theologen, wenn wir uns recht erinnern, es fast für einen Abfall vom Glaubensprinzip erklären, wenn man noch der Meinung des Canus huldige!

cet, domine, sacerdos dicit sponsae: Domina Catharina, vel N., placet vobis accipere dominum Petrum vel N. in vestrum legitimum sponsum per verba de praesenti, sicut praecipit sacrosancta Romana et apostolica ecclesia? et illa dicente: domine, placet mihi, sacerdos dicat: et ego auctoritate, qua fungor, coniungo vos in matrimonium in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.“ Man sollte denken, diese Vorschrift des Sacerdotale Romanum sei kaum einer zweifachen Auffassung fähig, und verlange, daß der Priester, bevor er die Worte, welche die Form des Ehesakraments sind — nämlich offenbar die Worte: „Et ego auctoritate, qua fungor, coniungo vos in matrimonium in nomine Patris etc.“ — ausspreche, sich von der Einwilligung beider Brauttheile versichere (die Art und Weise, wie das geschehen solle, wird dann auseinandergesetzt), weil ohne diese Einwilligung nichts zu Stande komme. Hr. Filser weiß aber einen andern Sinn herauszubringen. Man höre! „Beim Rituale von Rom werden oft (also doch nicht immer) gerade jene Worte ausgelassen, welche entscheidend sind, nämlich: cum consensu utriusque. Die Worte des Priesters, welche dieser mit Bewilligung der Kontrahenten spricht (so? wir nehmen uns die Freiheit zu meinen, das Sacerdotale verstehe unter dem consensus utriusque keine Bewilligung der Kontrahenten, daß der Priester gewisse Worte spreche — was auch lächerlich ist — sondern es verstehe darunter die Einwilligung beider Kontrahenten zu der zu schließenden Ehe, wovon der Priester sich, wie aus den unmittelbar darauf folgenden Worten erhellt, versichern soll, bevor er gewisse Worte, welche die Form des Sakraments sind, ausspreche), sind die Form des Sakraments. Diese Form wird näher bestimmt durch die Worte: Domine Petre etc. Die Frage des Priesters und die Antwort der Kontrahenten sind also die Form; erstere ist nur insofern nöthig, als dadurch der Priester den Wechselwillen ausdrücken läßt. Den Nachsatz: et ego coniungo etc.... spricht er nicht mit dem Konsense der Kontra-

henten, sondern er ist getrennt von der Form des Sakraments. Der Priester hat demnach nur die Unbehilflichkeit der meisten Kontrahenten zu unterstützen und mit ihrer Bewilligung den Wechselwillen auszudrücken; dann auch dafür zu sorgen, daß dieser Wechselwille dem kirchlichen Sinne gemäß ausgedrückt werde. Die Worte ego coniungo vós etc. sind eine Bestätigung und ein Segen der schon geschlossenen Ehe." Ohe, iam satis*)!

Nach allem Dem wird es uns der unbefangene und billige Leser nicht verübeln können, wenn wir troß aller Gegenargumente des Herrn Filser immer noch der Meinung sind, daß die Reformationsformel, das Enchiridion Coloniense und Sacerdotale Romanum den Priester für den Minister des Ehesakraments erklären, daß also diese Ansicht von dem Minister des Ehesakraments keineswegs vor Canus in der Kirche ganz unbekannt gewesen sei. Auch hat Filser die Wahrheit nicht auf seiner Seite, wenn er S. 69 behauptet, kein einziges Zeugniß der Väter knüpfe deutlich die Gnade an den priesterlichen Segen. Chrysostomus z. B. bindet doch deutlich genug die Gnade an den priesterlichen Segen, wenn er homil. 48. in genes. sagt: „Was entweihest du die ehrbaren Mysterien der ehelichen Verbindung? Man muß alle solche Entweihung ferne halten und vor Allem die junge Weibsperson Schamhaftigkeit lehren und die Priester rufen und durch Gebet

*) In derselben Manier fertigt unser Verf. auch die nach dem Tridentinum gehaltenen Konzilien und erschienenen Rituale, welche den Pfarrer oder Priester den Ausspender des Sakraments der Ehe nennen, ab. „Diese Synoden (und Ritualien) reden nur in der Weise, wie das Tridentinum den Ritus vorgeschrieben: denn anders würden sie ja dem Konzil widersprechen (wie so?); d. h. der Pfarrer muß durch seine Gegenwart die Ehe gültig machen. Also kann der Pfarrer wohl in der Hinsicht minister heißen, als er als unerläßliche Bedingung zur Setzung der Ehe nothwendig ist." Wir halten es für überflüssig, über diese, freilich auch schon von Andern aufgestellte Exegese auch nur ein Wort zu bemerken.

und Segen das einträchtige Band der Ehe fest binden, damit die Liebe des Bräutigams vermehrt werde, und die Enthaltsamkeit der Braut wachse, und damit Alles, was geschieht, den Erfolg habe, daß die Werke der Tugend in jenes Haus einkehren*)." Dasselbe thut auch, um einen spätern Schriftsteller zu nennen, der fünfte General der Dominikaner, Humbertus de Romanis (gest. 1277), wenn er de eruditione praedicatorum lib. 2. tract. 2. cap. 50. sagt: „Bene in matrimonio fit benedictio sacerdotalis, *ut virtute huius, cui annexa est divina gratia, conferatur... et societas pacifica, et terreatur potestas diabolica, et deprimatur carnalis intentio, et largiatur abundantia bonorum spiritualium ad salutem perducens*" ...

Doch wir müssen abbrechen, denn wollten wir Alles beleuchten oder rügen, was uns eine Beleuchtung oder Rüge zu verdienen scheint, wir würden nicht zu Ende kommen, sintemalen das Filser'sche Schriftchen von Anfang bis zu Ende ein fortlaufender Beweis für seines Verfassers Unreife zu derartigen wissenschaftlichen Arbeiten ist **). Nur einer

---

*) Ganz ergötzlich ist, was Filser über diese Stelle S. 70 sagt: „Chrysostomus sagt ausdrücklich, deswegen soll man den Priester rufen, damit das Mysterium (nämlich, wie F. meint, das Sakrament der Ehe — wo doch Chrysostomus von Mysterien, also nach Filser's Meinung von Sakramenten der Ehe redet!) nicht profanirt würde; nicht aber, die Ehe sei deshalb Mysterium, weil der Priester sie segne." Man lese nochmal die Stelle des h. Chrysostomus und bewundere dann die Geschicklichkeit unseres Verfassers, sich aus jeglicher Verlegenheit herauszuwinden!

**) Und zwar in Bezug auf die Beweisführung sowohl als auf den Ausdruck. Welchen Werth seine Beweise zu haben pflegen, das hat diese Anzeige, denken wir, zur Genüge gezeigt. Manchmal wird er ganz lächerlich. So heißt es S. 108: „Uebrigens ist es unwahr, daß die Synode zu Köln 1536 unsere Meinung mit dem Anathem belegt hat (das behauptete nämlich der Katholik vom J. 1837, nicht aber auch diese Zeitschrift, wie F. zu verstehen

Rüge noch können wir uns nicht enthalten. Filser liebt es, die Theologen, die seiner Ansicht von dem Minister des Ehesakramentes nicht zugethan sind, mit verdächtigenden Prädikaten zu belegen, sie Josephiner, Hasser der Scholastik **) u. s. w. zu nennen. Wahrlich eine solche

---

gibt). Es müßte nur die Sache sich so verhalten, daß Gropper's Enchiridion, weil er dem Tridentinum materialiter widersprochen, in den Index gekommen ist (!)." Auch für die Unreife des Verf. in Absicht auf den Ausdruck seiner Gedanken sind Beweise genug vorgekommen. Man betrachte übrigens in dieser Hinsicht nur den ersten, besten Paragraphen. Der §. 36 z. B., welcher die inneren Ursachen angeben soll, warum die Meinung des Canus sich erhoben und so viele Anhänger gefunden, beginnt mit den Worten: „Die Theorie, daß Unauflöslichkeit und Sakramentlichkeit der Ehe schlechthin sich bedingen, wird übersehen oder geleugnet, indem sie nur vom Kontrakte hergeleitet wird." Was wird denn von dem Kontrakte hergeleitet? Nach der Fassung dieser Stelle offenbar die Theorie, daß Unauflöslichkeit und Sakramentlichkeit der Ehe schlechthin sich bedingen. Aber von wem geschieht das? Nach der Fassung der Stelle offenbar von den Theologen, welche die Theorie, daß Unauflöslichkeit und Sakramentlichkeit der Ehe schlechthin sich bedingen, übersehen oder läugnen. Kann denn nun ein Mensch in Einem Athemzuge Etwas zugleich behaupten und läugnen? Ohne Zweifel will Filser mit den letzten Worten jener Stelle sagen, die Unauflöslichkeit der Ehe werde von jenen Theologen nur vom Kontrakte abgeleitet. Wie verkehrt ist dann aber nicht das Ganze konstruirt!

**) Zu den Hassern der Scholastik rechnet F. unter andern auch Dobmayer, Brenner, Stattler, Schwarz. Wie, Dobmayer, Brenner, Stattler, Schwarz, sind Hasser der Scholastik? Wo ist der Beweis hiefür? Oder ist Einer schon darum ein Hasser der Scholastik, weil er nicht Alles billigt und unterschreibt, was die Scholastiker vorgebracht haben? Dann aber sehe Filser zu, daß er nicht auch Viele von den Theologen zu Hassern der Scholastik stempelt, welche gleich ihm die Kontrahenten für die Ausspender des Sakraments der Ehe erklären. Liebermann z. B. erklärt sich an manchen Stellen seiner Dogmatik weit stärker, als Dobmayer, Brenner, Schwarz, Stattler

Keckheit und eine solche Unbescheidenheit gegen meistens hochverdiente und in Absicht auf Orthodoxie ganz unverdächtige Theologen stehen einem jungen Manne, der kaum die Schulbank verlassen, schlecht an; und Fakultäten, welche wissenschaftliche Arbeiten junger Männer krönen wollen, würden wohl thun, wenn sie auch in der Weise einige Sorge für ihre Ehre trügen, daß sie ihre Schützlinge auf derartige Ungebührlichkeiten aufmerksam machten. Oder soll (wenigstens theilweise) darin die neuerwachte Kirchlichkeit, wovon Manche so viel Aufhebens machen, bestehen? Darin, daß man unwesentliche Dinge oder bis zur Stunde noch von der Kirche ganz frei gegebene Ansichten mit fanatischer Wuth verficht, und Alle, welche anderer Meinung sind, durch verdächtigende Prädikate bei dem großen Haufen um ihren Kredit zu bringen sucht? Vor dem weitern Umsichgreifen einer solchen unchristlichen Kirchlichkeit wolle uns Gott in

---

gegen die scholastischen Theologen. Tom. 3. pag. 44. (edit. 4.) heißt es: „Manifestum est, eiusmodi quaestiones (nämlich die Disputationen der Skotisten, Thomisten und Nominalisten über die Unterscheidung der göttlichen Wesenheit und deren Attribute), nihil habere utilitatis, sed *foetus esse ingeniorum male subtilium, qui vanam scientiam sectantes, omnia inutilibus et vanis disputationibus implebant, languentes circa quaestiones et pugnas verborum.*" Und pag 301 sagt Liebermann, nachdem er anmerkt, daß Schrift und Tradition nur wenig Gewisses über den Stand, worin die Engel von Gott erschaffen worden, enthalten: „Reliqua quo magis obscura sunt et incerta, eo magis Scholasticorum ingenia exercueruut. Hos scilicet si adeas, nihil est, quod ipsi non concludant; *ac si datum illis fuisset in coelesti aula commorari, et spirituum illorum colloquiis interesse.* Sciunt enim non tantum, quot ordinibus constet totus Angelorum exercitus, sed etiam qua in re discrepent inter se; quantus sit eorum numerus, quis existendi, cogitandi, agendi modus; an in loco sint, et quomodo e loco in locum moveantur; qua ratione communicent et colloquantur inter se." Ist denn nun Liebermann ein Hasser der Scholastik?...

Gnaden bewahren! Uebrigens ist jungen Leuten ein solches Unwesen so ziemlich zu verzeihen, wenn die, welche sie in das Heiligthum der Wissenschaft einführen sollen, ihnen nicht mit dem besten Beispiel in dieser Beziehung vorangehen. Und wahrlich, Werke, wie die früher erschienene Grundlegung der katholischen Theologie von Dr. Georg Kaiser, quiesz. Professor der Theologie in München, erklären manche Erscheinung der Gegenwart, und selbst manche Erscheinung in unserer nächsten Umgebung.

Hiermit nehmen wir Abschied von Herrn Dr. Filser, in der Hoffnung, ihm, sollten wir ihm nochmal auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft begegnen, mehr Lob und Beifall spenden zu können.

Martyrologium Romanum Gregorii XIII. iussu editum, Urbani VIII. et Clementis X. auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV. labore et studio auctum et castigatum. Editio novissima, iuxta exemplar Romae impressum MDCCCXLV. ss. D. N. Gregorio XVI. Pont. Max. auspice et Patrono in qua sanctorum et beatorum extant elogia pro ordinibus etiam regularibus a sac. rit. congr. ad haec usque tempera approbata. Mechliniae P. I. Hanicq etc. cum approbatione MDCCCXLVI. in groß Quarto. LXXX. 586 Seiten.

Dasselbe Werk: Ratisbonae MDCCCXLVI sumptibus Iosephi Manz. in gr. Octav.

Das römische Martyrologium ist im Jahre 1845 zu Rom in einer neuen Ausgabe erschienen. Diese unterscheidet sich von der jüngsten dadurch, daß diejenigen Heiligen, welche seit dem Drucke der letzten Ausgabe canonisirt worden, in derselben an den betreffenden Stellen aufgeführt werden. Außerdem sind diejenigen Abänderungen darin getrof-

fen worden, welche die Chronologie forderte; so enthält sie eine neue Epaktentafel, welche bis zum Jahre 1972 fortgeht u. dgl. Eine andere Eigenthümlichkeit, wodurch sich diese Ausgabe von den ältern unterscheidet, ist, daß die Quantität der Sylben durch Accente bezeichnet werden. Wenn es auf der einen Seite zu beklagen ist, daß die Kenntniß der lateinischen Prosodie so wenig verbreitet ist, daß man dem Leser durch Accente nachhelfen muß, so hat es, wie die Sachen einmal stehen, doch sein Gutes, daß diese Accente beigefügt worden, damit man nicht z. B. ein crudēlis Herodes — ora et labōra und ähnliche Gräuel hören muß.

Beide Ausgaben, die Mechler und die Regensburger, kündigen sich als wortgetreue Abdrücke der römischen, unter den Auspizien Gregor's XVI. im Jahre 1845 erschienenen Auflage an; dennoch weichen sie in einigen Punkten von einander ab. Wenn diese Punkte auch unwesentlich sind, so nimmt sich doch eine solche Freiheit oder Nachlässigkeit in einem Werke, wie das vorliegende, nicht gut. Die erstgenannte Quartausgabe zeichnet sich durch Schönheit des Druckes und des Papiers vor der zweiten, der Octavausgabe, vortheilhaft aus. Der Preis der erstern ist 4 Thlr. 7½ Sgr.; die zweite dagegen kostet 2 Thlr. 15 Sgr.

Philosophische Einleitung in die Lehre des Christenthums. Von Dionys August Affre, Erzbischof von Paris. Deutsch mit Anmerkungen von Dr. W. Smets, Canonicus des Collegiatstiftes in Aachen. Aachen bei Bernhard Boisserée. 1846.

Der Verleger der vorgenannten Schrift hat uns unlängst ein Exemplar derselben mit dem Ersuchen zugesandt, dieselbe in diesen Blättern zu besprechen, und mit dem Bemerken, daß sie „bisher noch in keiner wissenschaftlichen Zeitschrift die ihr vermöge ihrer gediegenen Bearbeitung gebührende

Berücksichtigung resp. Anerkennung gefunden habe«. Ist es wahr, was der Herr Verleger sagt, und wir haben keinen Grund, die Wahrheit seiner Angabe zu bezweifeln, so ist dieses gewiß ein auffallendes Faktum. Der Titel — philosophische Einleitung — der Verfasser — der Erzbischof von Paris — Alles mußte die Aufmerksamkeit der gelehrten Rezensenten auf dieses Buch, von welchem gleichzeitig zwei deutsche Uebersetzungen erschienen, welches in Belgien mehrmals nachgedruckt worden, hinlenken. Aber nein, kein wissenschaftliches Blatt für Theologie in Deutschland außer dieser Zeitschrift hat das Buch des Erzbischofes von Paris zur Sprache gebracht. Was ist die Ursache von diesem auffallenden Faktum? Sie liegt nicht weit. Die Grundsätze des Erzbischofs von Paris sind nicht die Grundsätze der katholischen Theologen Deutschlands, welche sich die Orthodoxen nennen. Hätte die philosophische Einleitung irgend einen Geistlichen zum Verfasser, der in einer untergeordneten Stelle der Wissenschaft und der Kirche dient, so würde man ihm in Deutschland gezeigt haben, daß seine Lehren pelagianisch, rationalistisch seien, daß sie das Christenthum umstürzten; man würde dem Verfasser nachgewiesen haben, daß er die Vernunft anbete und sich stolz und vermessen über die Offenbarung erhebe, da er von einem Gebrauche der Vernunft in Glaubenssachen spricht. Wäre der Verfasser der philosophischen Einleitung irgend ein untergeordneter Geistlicher in Deutschland, so würde man ihn zum Widerrufe zwingen, oder ihn seiner Stelle entsetzen. Aber der Verfasser der introduction philosophique sitzt auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Paris, und da kann die Verketzerung nicht anschlagen, die moderne Orthodoxie Deuschlands ignorirt sein Buch, obgleich es in zwei deutschen Uebersetzungen erschienen ist, obgleich die katholischen Journale hundert Schriften anzeigen und loben, die alle zusammen nicht so viel Geist, so viel Wahrheit enthalten, als die kleine Schrift des Erzbischofes von Paris. Das Borromäusblatt in Köln hat s. Z. einen Anlauf genommen, aber es begann damit, beide Uebersetzer auf eine er-

bärmliche Weise eines Falsums zu beschuldigen, indem es öffentlich die verwegene Behauptung aussprach, das Wort philosophique stehe nicht im Original, obgleich es in allen vier Ausgaben steht, welche unter den Augen des Erzbischofes von Paris erschienen sind, obgleich es in allen Abdrücken steht, welche die belgische Presse an's Licht gestellt hat.

Der ehrenwerthe Verleger hat seinen Verlagsartikel von Neuem angekündigt und er hat ihn zu empfehlen geglaubt, indem er schreibt: „Eine philosophische Einleitung in das Studium der Lehre des Christenthums von dem ersten Würdner des französischen Episkopates... dürfte jetzt um so mehr als eine beachtenswerthe Erscheinung angesehen werden, als auch das neue Oberhaupt der katholischen Kirche, Pius IX., in dem apostolischen Rundschreiben sich dahin ausgesprochen hat, daß die menschliche Vernunft hinsichtlich der göttlichen Offenbarung des Christenthums, um in einer so wichtigen Sache nicht betrogen zu werden und zu irren, die Thatsache derselben sorgfältig erforschen muß, um dadurch zur Gewißheit zu gelangen, daß Gott gesprochen hat, und Ihm dann einen vernünftigen Gehorsam zu schenken."

Der Verleger beruft sich auf das päpstliche Rundschreiben, um die philosophische Einleitung des Erzbischofes von Paris zu empfehlen! Aber gilt denn nicht von dem päpstlichen Rundschreiben dasselbe in den Augen der modernen Orthodoxie in Deutschland, was von der philosophischen Einleitung des Erzbischofs von Paris gilt? Hat man das päpstliche Rundschreiben nicht, so lange es anging, in dem dogmatischen Theile gänzlich ignorirt, oder so korrumpirt, daß die Lehre des Papstes ganz unkenntlich geworden? Hat man das päpstliche Rundschreiben nicht öffentlich zu verdächtigen gesucht, indem man anführte, es sei in Deutschland bei einem Buchhändler abgedruckt worden, welcher auch Schriften von Schülern des Hermes verlegt? Hat man nicht die Lehren des Papstes Pius IX. verwegene Neuerungen genannt, die ein Ausfluß der modernen Wissenschaft seien?

Die Schrift des Erzbischofes von Paris zeigt übrigens, wie weit es in Deutschland mit der Orthodoxie gekommen ist, sie zeigt, daß gerade diejenigen, welche sich orthodox nennen, und eine Zeit lang in Rom den höchsten Ruf der Orthodoxie sich durch schlechte Künste zu erwerben wußten, durchaus entfernt sind von der Orthodoxie, daß sie die orthodoxen Lehren nicht ertragen. Und in der That, wie könnten sie Bücher, wie das genannte des Erzbischofes von Paris, verbreiten, wie Grundsätze vertheidigen, wie diejenigen sind, welche das päpstliche Rundschreiben so klar, so bestimmt, so bündig ausspricht? Kann wohl die Finsterniß mit dem Lichte Gemeinschaft haben? Man wird endlich zur Einsicht kommen, endlich das täuschende Licht kennen lernen, in welches sich diese falschen Orthodoxen gehüllt und womit sie nicht wenig wohldenkende Männer getäuscht haben. Man wird zu der Einsicht kommen, daß diese Orthodoxie das Grab aller wahren christlichen und katholischen Lehre ist.

Es hat vom Ursprunge des Christenthums bis auf den heutigen Tag eine große Anzahl von Ketzereien in der Kirche gegeben, welche an der christlichen Lehre gerüttelt haben; aber keine einzige unter allen den großen Sekten der christlichen Vorzeit ist für das Christenthum so gefährlich gewesen, als jene moderne Orthodoxie, welche sich in Deutschland auf die namhafteren Lehrstühle eingedrängt, welche die Herrschaft in der katholischen Literatur erobert hat, und welche nun in die Kirche und auf die Kanzeln siegreich eingezogen ist. Man wird diese Behauptung kühn finden. Das können aber nur solche, denen die Erscheinungen auf dem theologischen Gebiete fremd sind, oder solche, die sich durch den Schein täuschen lassen, oder endlich solche, die nie an den Einsturz eines Hauses glauben, bis es in Trümmern vor ihren Augen liegt. Will man, so fasse man uns beim Worte, und wir werden unsern Satz b e w e i s e n.

Wir haben wiederholt die Aufmerksamkeit unserer Leser auf das Buch des Erzbischofes von Paris hingelenkt; wir haben daher an dieser Stelle nichts weiter über den Inhalt

desselben hinzuzufügen. Wir wollen aber unsere Leser mit dem Leben Jesu von Sepp aus München, einem Ausflusse jener falschen Orthodoxie, bekannt machen. Das Buch ist, wie der Verfasser es gewiß glaubt, im Interesse des Christenthums geschrieben, aber es ist so skandalös, so piarum aurium offensivus, daß es Pflicht ist, jene Skandalosa dem Publikum vorzulegen, und vor solchem süßen Gifte zu warnen.

Das Leben Christi, von Dr. Joh. Nep. Sepp. Mit einer Vorrede von Jos. v. Görres, Professor der Geschichte an der königlichen L.-M.-Universität in München. 7 Bände 8. Herausgegeben im J. 1843—46. Regensburg, Verlag von G. J. Manz.

Unsere Absicht ist es nicht, eine Recension über das Werk zu schreiben; sie würde, sollte sie das Ganze umfassen und gründlich sein, ein eigenes Werk erfordern, dessen Umfang in die engen Schranken einer Zeitschrift nicht aufgenommen werden könnte. Wir wollen unsere Leser nur mit dem Werke Sepp's näher bekannt zu machen suchen, und zu dem Ende Einzelnes herausheben, was hinreichen mag, die Arbeit des Hrn. Sepp zu würdigen.

Hr. J. Görres spricht in gewohnter Weise in der Vorrede, welche 112 Seiten einnimmt, „über die primitiven Grundakte zur Feststellung des Verhältnisses zu Gott und der Creatur.“ Als solche primitive Grundakte u. s. w. bezeichnet er 1. die Gottheit in der Trinität, 2. die Schöpfung des Weltalls, 3. den Ursprung des Bösen, 4. den Sündenfall in den zusammengesetzten Naturen, 5. die Incarnation, 6. den Akt des göttlichen Geistes, die Gründung der Kirche.

Von dem letzten sagt Görres S. 92: „Zwei Grundakte wurden von Gott zur Feststellung seiner Verhältnisse gegen die Creatur gewirkt: der Schöpfungsakt, in dem überhaupt ein solches Verhältniß begründet wurde, und der

Wiederherstellungsakt in Folge der Zerrüttung, die mit der Sünde eingetreten. Der erste Akt, die Genesis, wurde unter dem Zeichen des ersten hypostasirten Princips vollbracht, obgleich die andern dabei mitgewirkt; der zweite, der der Incarnation, fiel vorzugsweise in das Gebiet der zweiten Hypostase, wenn gleich die beiden andern mit hinzugetreten. Denn wie die Subsistenzen sich verhalten, so verhalten sich auch die Wirkungen; der Vater aber subsistirt in sich in eigener Selbstbestimmung, und gibt dem Sohne, der wieder eine Subsistenz in sich selber hat, daß er, Princip vom Principe, zugleich in ihm subsistirt; während der Geist ebenfalls in sich subsistirend, zwei andere Subsistenzen in den beiden ersten Principien hat. In allen Gesammtakten nach Außen wirken also alle Principien zusammen, obgleich jeder von der eigenen Subsistenz eines jeden der drei seinen Ausgang nimmt; also daß die beiden ersten auch von beiden ersten Principien ausgegangen, und sich wie Akt und ergänzender Gegenakt verhalten. Da aber nun auch das dritte Princip eine Subsistenz, und mit ihr eine Selbstbestimmung hat, so wird noch ein dritter Grundakt, der der Palingenesie des Geschlechts, von ihm den Ausgang nehmen, indem dies Princip selbst vorzugsweise formgebend wird in eigener Selbstbestimmung; insofern es aber seine Subsistenz in den beiden andern hat, wieder unter ihrer Einwirkung den Akt vollführt. Die Schöpfung hat daher die Folge dieser drei Akte übernommen; die Incarnation hat den ergänzenden Gegenakt hervorgerufen; jetzt legt der dritte Akt sich zwischen beide in die Mitte, den einen in den andern einführend, und also in der Complexion das Werk vollendend u. s. w.

Auf diese lange Vorrede des „Görres“ folgt eine 74 Seiten lange Einleitung von Sepp selber. Wir heben nur eine Stelle daraus hervor. S. 16 heißt es: „Er (der Heiland) sowohl wie seine zur Gottesmutter verklärte Gebärerin begeht seine Himmelsfahrt, nachdem Er noch zuvor die Mysterien des Brodes

und Weines auf Erden eingesetzt, die den bakchischen nachgebildet sind." — Also ist das Christenthum eben so gut eine Mythologie, wie das Hellenenthum, der orientalische Zabism und das Brachmanenthum, oder mit einem Worte, wie der Altmeister der Schule es versteht: alle Religion ist Mythologie.

„Von dieser mythologischen Erklärung gilt, was von der natürlichen. Die Natur weissagt, was historisch sich bewahrheiten sollte; und so muß auch die Vergangenheit Zeugniß geben von dem, was bleibend ist. Das Christenthum hat nicht jene Meinungen des Heidenthums zum Vorbild genommen, aber sie gehen ihm voran und deuten auf dasselbe hin. Jener alte Zagreus hat als das kreatürliche Vorbild des christlichen Logos gegolten. Denn dem Christenthum war es vorher klar, daß sein Gott nicht erst in der Incarnation der Menschheit gegenwärtig gewesen, sondern in den frühesten Zeiten ihr angehörte, und in der Trinität jene Persönlichkeit bildet, die am meisten der Natur zugekehrt erscheint. So ist Er am primitivsten mit der Menschheit zusammengewesen; wie an der Weltschöpfung, so hat Er an der Uroffenbarung Theil genommen. Die Geschichte hat mit diesem erstgeoffenbarten Worte ihren Anfang genommen; aber wie die Göttersprache durch die menschliche Aufregung zerrissen worden, so wurde bildlich der Logos allerdings auch zerrissen, gleich dem alten Zagreus. Das Blut, in das sofort die Völker zerronnen, hat sich nun wieder reinigen und einigen müssen; doch Jahrhunderte und Jahrtausende haben dazu gehört, bis der Logos sich wieder (!) in die Menschheit incarniren und Gott uns nahe treten konnte. Er hat nicht, wie Dionysos, selbst aus dem Becher des orgiastischen Sinnenrausches und der Vergessenheit getrunken, noch in dem Spiegel der Magier sich beschaut, um zu den Sterblichen herabzusinken, sondern freiwillig sich zur

Menschheit herabgelassen, und an ihrem Wesen Theil genommen. Die Ereignisse, oder das, was das Alterthum in seiner mythologischen Anschauung von Dionysos ausgesagt, sind auf ihn vorbedeutend" u. s. w.

„So sehen wir (S. 17), wie das Christenthum zur Natur und zur Welt der Mythologie oder zum Geisterreiche sich stellt. Christus ist die Erfüllung und das Christenthum der Inhalt aller Natur und Mythologie oder der vorbildlichen Religionen u. s. w. Was aber (S. 18) die angebliche Nachbildung von heidnischen Cultusmysterien betrifft, so dient hierauf zur Antwort: die gesammte Vergangenheit in ihrer innersten Natur ist nur eine Vorerscheinung der Zukunft; darum gibt es kaum eine im Christenthume ausgesprochene Wahrheit, die nicht relativ schon in der vorchristlichen Zeit, also auch im Heidenthum sich gefunden. Und so hat das Christenthum einerseits die Natur des Lebens, andererseits die des Geisterreiches in die Realität einführend erst zur wahren Geschichte gebracht."

Diese aus der Einleitung Sepp's genommenen Stellen mögen genügen, unsere Leser über den neuen Standpunkt, welchen Sepp sich gewählt, um die heutigen mythischen Erklärer der evangelischen Geschichte, insbesondere Strauß u. A., zu widerlegen. Sepp geht von der Ueberzeugung aus, daß die evangelische Geschichte, wenn sie wirklich Geschichte sein soll, in den Mythen der alten Völker vorgebildet sich wieder finden muß; deswegen stellt er bei seiner apologetischen Erklärung der evangelischen Geschichte im zweiten und dritten Bande seines Werkes die Handlungen und Begebenheiten des Heilandes fortwährend mit den Mythen der heidnischen Völker zusammen, und glaubt durch Auffindung der Aehnlichkeit derselben mit dem, was die Evangelien von Christus berichten, die historische und innere Wahrheit der Evangelien gegen die mythischen

Bekämpfer der Evangelien unumstößlich beweisen zu können. Zum Belege dafür wollen wir mehrere derartige apologetische Erklärungen der einzelnen neutestamentlichen Berichte später folgen lassen. Daß es aber bei diesem neuen Vertheidigungsversuche der evangelischen Geschichte dem Herrn Sepp nicht ganz heimlich ist, gibt er deutlich zu erkennen S. 723 des III. Bandes, wo er sagt: „Wir finden wirklich in dem so oft erwähnten cabbalistischen Buche **Sohar**, das so zu sagen die ganze vorchristliche Metaphysik und Theosophie, die mit den letzten Schicksalen der Nation auf einmal vernichtet schien, die ältesten jüdischen Traditionen und rabbinischen Spekulationen in einer ewig denkwürdigen Sammlung bewahrt, welche im Ganzen der Welt noch unaufgeschlossen, wenn, wie es denn doch in unsern Tagen endlich geschehen muß, einer gerüsteten Kraft die Dolmetschung gelingen wird, **zwar vielleicht einer neuen mystischen Sekte in der Christenheit ihr Entstehen geben**, aber auch der todtgebornen rationalistisch-philologischen Schrifterklärung sicher den Hals brechen muß, folgende merkwürdige Stelle aus einem noch ältern Werke ausgezogen“ u. s. w.

Dem gelehrten Herrn bangt es doch wohl ein wenig darüber, wenn er quasi prophetisch aussagt, daß seine Behandlung der evanglischen Geschichte vielleicht **einer neuen mystischen Sekte** in der Christenheit **ihr Entstehen** geben möchte.

Daß Sepp jedoch eine redliche Absicht bei dieser seiner neuen Behandlung der evangelischen Geschichte bewahrt, gibt er am Schlusse seines Werkes, welchen er in Form eines Gebets gefaßt hat, unzweideutig zu erkennen, wo er Seite 320. VII. Band sagt: „Gib mir die Gnade der Er„leuchtung, Alles zu verbessern, wo ich im Suchen dieser „Wahrheiten in Deinem Dienste vielleicht gefehlt.... Du „weißt, daß ich nichts aus verkehrter Absicht geschrieben, „sondern daß ich in Allem Deinem Lichte zu folgen bereit „bin, und über Alles verlange, des Friedens theilhaftig zu

„werden, welcher denen verheißen ist, die eines guten Willens „sind u. s. w."

Soviel über den Standpunkt, welchen Hr. Sepp einnimmt, und seine Gesinnung. Gehen wir nun über zur Darlegung des summarischen Inhaltes des Werkes selbst.

Im ersten Theile Bd. I. handelt er vornehmlich vom Standpunkte der Chronologie mit vollkommener Berichtigung unserer Zeitrechnung.

Ueber das Jahr der Geburt des Heilandes stellt H. S. fest, daß es nach Rom's Erbauung 747 oder sieben Jahre vor die christliche Zeitrechnung falle, übereinstimmend mit Ideler II. Bd. S. 399.

Ueber den Stern der Weisen heißt es I. Bd. S. 40: „Der Stern der Weisen war kein Comet, kein schwirrend Meteor; er ist die große Constellation, „„der große Stern"" der Orientalen, die dreimalige Conjunction der beiden größeren oberen Planeten Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische, eingetreten im Jahre 747 römischer Zeitrechnung, und zwar im Wonnemonat, im Erndtemonat und endlich zum dritten Male im Christmonat um Weihnachten und auf Epiphanie, verbunden zugleich mit einem seltsamen Lichtgestirn von fixsternähnlichem Glanze, dem Ausfluß jener merkwürdigen Constellation. Als dann Mars, schon dem Widderpunkte nahe, und hierauf noch die Sonne, Merkur und Venus im Feuertrigone hinzugekommen: da war bis in den Mai 748 eine Combination fast aller Planeten am Himmel eingetreten, ein bedeutungsvolles Siebengestirn, eine glänzende Pleiade bildend, denn in ihrer Mitte strahlte jener wunderbare Stern, der nicht auf gemeinsamer Bahn seinen ewigen Kreislauf umschrieb, sondern den der Allmächtige aus den zerstreuten Lichtern im Universum hervorgerufen, und am Himmel gezündet, daß er leuchte in geheimnißvoller Pracht Eine Zeit, ein Zeichen den Bewohnern der Erde auf sein Geheiß, und dann wieder verschwinde."

Ueber das Lebensalter des Heilandes heißt es S. 197: „Treten wir jetzt, aus den unumstößlichen (?) Prämissen den Schluß ziehend, zuversichtlich, wenn gleich zum ersten Male, mit der Behauptung auf: Christus hat von seiner Geburt bis zum Tode 34 Jahre, 3 Monate und 21 Tage auf Erden zugebracht. Die volle Dauer des Wandels Christi hienieden aber, von seiner Menschwerdung am 25. März 747 u. c. v. Christi bis zur Himmelfahrt am 26. Mai 782 u. c. 29 n. Chr. beträgt 35 Jahre und 2 Monate. — Mithin hat, wenn wir Anfang und Ende der Jahre rechnen wollen, die rabbinische Tradition vom 36. Jahre, in welchem der Erlöser von der Erde abgeschieden, ihre Richtigkeit.“

Sepp schließt diesen chronologischen Theil mit der Bemerkung: „Somit hätten wir jetzt die christliche Chronologie berichtigt und geordnet, und wollen auf diesem Grunde nunmehr das Leben Jesu erbauen.“

Wir wollen dem Herrn Doctor weiter folgen und einzelne frappante Stellen aus den folgenden 3 Bänden, worin S. die Evangelien und die Apostelgeschichte, behandelt, vorlegen.

(Fortsetzung folgt.)

I. Die päpstlichen Legaten Commendone und Cappacini in Berlin und ihre Aufgabe. Von W. Prisac, Pfarrer zur h. Adelgunde in Rheindorf, im Decanate Solingen. Neuß, Druck und Verlag von L. Schwann. 1846. 258 u. IV. S. 8.

II. Die päpstlichen Legaten Commendone und Cappacini in Berlin, und der Pfarrer Prisac zu Rheindorf.

Sendschreiben an Herrn Dr. Wilhelm Binder, den Verfasser der Geschichte des philosophischen und revolutionären Jahrhunderts und „des Protestantismus in seiner Selbstauflösung.“

Anpreisung mehrer Entdeckungen, welche der Verfasser des

Buches: „Katholische Zustände der Gegenwart" gemacht hat. Von Hermann Joseph Stupp, Königlich Preußischem Justizrathe und Advokat-Anwalte beim Rheinischen Appellations-Gerichtshofe zu Köln. Solingen 1847, bei Fr. Amberger. S. VIII u. 69. 8.

I. Jedes Schriftwerk kann von einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet und beurtheilt werden. Man kann nämlich erstens die Aufmerksamkeit auf den Stoff und zweitens auf die Form wenden und darnach das Urtheil bilden. Der Inhalt eines solchen Werkes kann sehr gut, und die Form sehr schlecht; es kann aber auch die Form sehr gut und der Inhalt sehr schlecht sein; es kann auch Form und Inhalt gut, und es kann Form und Inhalt zugleich schlecht sein. Unter welche von diesen Kategorien das Werk des Herrn Prisac fällt, wird sich leicht ermitteln lassen. Wir wenden uns zu diesem Zwecke zunächst an die erste Abtheilung des Buches, in welcher laut des Titels über den päpstlichen Legaten Commendone und seine Aufgabe in Berlin gehandelt wird.

Commendone war 1524 zu Venedig geboren und starb als Cardinal 1584 zu Padua; er war einer der tüchtigsten und gewandtesten Gesandten des päpstlichen Hofes, dem in der kirchlich sehr bewegten Zeit, in welche sein Leben gefallen war, viele bedeutende und schwierige Missionen übertragen wurden. Es gibt daher begreiflich viele Schriften und Werke, welche über seine Wirksamkeit Aufschlüsse enthalten. Pallavicino und de Thou, Guerenzo und Foglietta, Gabuzio und Paulus Manutius, Ciaconius und Cardelli, Pogiani und Lagomarsini, vor allen aber Gratiani, geben Nachrichten über sein Leben und sein Wirken, und ein fleißiger Schriftsteller, der eine besondere Schrift über Commendone zu schreiben unternimmt, wird noch manche andere Quellen entdecken. Was aber weiß von diesen Quellen Herr Prisac? Außer Pallavicino hat er nur Gratiani's Lebensbeschreibung des Cardinals Commendone gekannt. Diese Vita Commendoni, welche in gutem Latein geschrieben ist

und einen sehr einsichtsvollen Verfasser verräth, ist zuerst im Jahre 1669 bei Sebastian Mabre Cramoisy *) erschienen, im Jahre 1685 zu Padua neu aufgelegt und im Jahre 1695 von dem berühmten französischen Kanzelredner und Bischof von Nismes, Esprit Flechier, ins Französische übersetzt worden **). Flechier schätzte dieses Werk sehr hoch; er hielt es für einen Schatz politischer und Regierungs-Weisheit, für eine Art Fürstenspiegel; er widmete es Ludwig XIV. in einem sehr beredten Sendschreiben ***).

Die Uebersetzung, welche Flechier von dem Leben Commendone's veranstaltet hat, ist, wie von einem Kanzelredner ersten Ranges zu erwarten war, gewandt und im Gedankenausdrucke richtig; sie verräth aber zugleich den Franzosen durch die große Freiheit, mit welcher er bei der Uebersetzung zu Werke

*) Antonii Mariae Gratiani a Burgo s. sepulchri, episcopi Amerini, de vita Ioannis Francisci Commendoni Cardinalis libri quatuor. Parisiis apud Seb. Mabre-Cramoisy. MDCLXIX. in quarto.

**) La vie du Cardinal Jean François Commendon. Où l'on voit ses Voyages, Ambassades, Legations et Negotiations, dans les plus considérables Cours des Empéreurs, Rois, Princes et Republiques de l'Europe. Par M. Flechier, Évêque de Nismes, de l'Academie Françoise. A Paris chez la veuve Sebastien Mabre-Cramoisy. MDCXCV. 12.

***) In seinen Lobreden und andern Predigten, welche Flechier ein Jahr später herausgab, findet sich folgende Stelle über die Schmeichelei. La flatterie, sagt er, déguise tout. La société n'est presque plus qu'un commerce de fausses complaisances, où les hommes se louent pour être loués: où l'on s'entête mutuellement de l'encens, qu'on se donne les uns aux autres; ou pour le moindre intérest, on se repand en approbations et en éloges; et où l'on jette des fleurs sur les pas de tous ceux qui peuvent servir, ou nuire. Nirgendwo spricht sich die Schmeichelei offener aus, als in den Widmungen, welche Gelehrte ihren Werken vorsetzen, und Flechier scheint sich in seiner Widmung dieser Freiheit bedient zu haben, oder er hat in der oben mitgetheilten Stelle sich selbst gerichtet.

gegangen. Ein sorgfältiger Schriftsteller, der sich die Aufgabe gestellt hätte, über Commendone zu schreiben, würde sich Mühe gegeben haben, in den Besitz des Originals zu gelangen, da keine, auch selbst eine genaue, Uebersetzung das Original vollkommen ersetzen kann. Was hat nun Hr. Pr. in dieser Beziehung gethan? Herr Prisac verräth nirgendwo, daß ihm das Leben Commendone's in der Originalsprache bei seiner Arbeit zu Gebote gestanden hat, da er sich überall an die Uebersetzung hält.

Gratiani, der Verfasser der in Rede stehenden Lebensbeschreibung, verehrte in Commendone seinen Gönner; er legte seine dankbare Verehrung für den Mann, dem er Alles verdankte, auch in dessen Lebensbeschreibung an den Tag. Gratiani, ein Mann von feiner, klassischer Bildung, ahmte die Alten in dieser Vila nach, und dieser Umstand nebst der dankbaren Verehrung für Commendone, machen jene Vila zu einer Art Elogium. Der Historiker hat diesen Umstand bei der Benutzung eines Werkes, welches ihm als Quelle dient, wohl in's Auge zu fassen; er wird die Uebertreibungen des Lobredners von der kalten historischen Wahrheit wohl scheiden. Herr Prisac aber hat das ganz übersehen; seine Schrift verräth nicht den besonnenen Historiker, der jedes Zeugniß gewissenhaft wägt, sondern den Plagiarius. Der Plagiarius verstärkt durchweg die Ausdrücke und Gedanken, die er heimlich entwendet. Sagt ein Schriftsteller, der geplündert wird, die Sache ist gewiß, so schreibt der Plagiarius, die Sache ist g a n z gewiß; sagt jener, man spricht davon, so sagt dieser, a l l e Welt spricht davon; sagt jener, der und der hat ausgezeichnete Talente, so sagt dieser, er hatte ganz außerordentliche Talente ...

Gratiani hatte die Farben bereits stark genug zu Gunsten Commendone's aufgetragen. Nun aber tritt Hr. Prisac hinzu und malt das Bild des Gratiani bis in's Unwahre aus. Allein hierbei bleibt es nicht; Hr. Prisac verdirbt auch dasjenige, was er mittheilt, und offenbart eine Ignoranz, die man als Beispiel aufstellen kann. Gratiani hat

einen durchaus präcisen Gedankenausdruck, und Flechier gibt überall, auch da, wo er sich nicht genau an das Original hält, einen richtigen Gedanken; aber Hr. Prisac hat, um Einzelnes zusammenzuziehen, das Ganze korrumpirt und Alles unsicher gemacht. Ich will das Gesagte belegen.

Zuvörderst will ich zeigen, wie Hr. Prisac ausschreibt:

Hr. Prisac:

Die Familie des Commendone war eine der angesehensten von Bergamo, und ursprünglich, wie es hieß, aus Deutschland hieher geflüchtet.

Sie erhielt später das Schloß und die Herrschaft von Commendone und hiervon den Namen.

Als sich der gewaltige Herzog Jean, Galazzo (sic) Visconti von Mailand die Stadt Bergamo unterworfen, ward zugleich das Haus der Commendonen zu Grunde gerichtet.

Denn dieses war eines der ersten, die sich gegen seine ehrgeizigen Pläne erklärten und sich für die Republik Venedig mit Wärme aussprachen.

Comine, das Haupt der Familie, zog sich nach diesem

Flechier's Uebersetzung.

La Famille des Commendons est une des plus anciennes Familles de la ville de Bergame en Italie. Ils prétendent être sortis originairement d'Allemagne.

Ses descendans — quittèrent le nom de leur Maison pour prendre celui d'un Bourg, nommé Commendon, dont ils étoient devenus Seigneurs.

Jean Galeas, Duc de Milan, — ayant réduit la ville de Bergame sous son obéissance, ruina entièrement la Maison des Commendons parcequ'ils avaient été des premiers à se déclarer contre lui, et qu'ils s'étoient attachés avec trop de chaleur aux intérets de la Republique de Venise.

Concine, qui étoit pour lors le chef de la famille, fut

Unglücke, welches dieselbe zu Grunde richtete, nach Venedig zurück, wo er wohl aufgenommen und ihm und seiner ganzen Nachkommenschaft eine jährliche Pension, seinen Töchtern eine Aussteuer unter sehr verbindlichen Ausdrücken zuerkannt wurde.

dépouillé de tous ses biens et chassé de son pays. Il se retira chez les Venitiens, qui le reçurent avec beaucoup d'affection, lui assignèrent des pensions pour lui et pour toute sa postérité, et ordonnèrent qu'on fournirait du tresor public la dot de ses filles.

Die übrigen Glieder aber der einst so mächtigen Familie zerstreuten sich nach allen Seiten hin und ließen sich in den verschiedenen Nachbarstädten nieder. Nur Einzelne kehrten später nach Bergamo zurück.

Cette famille ainsi ruinée se dispersa dans des villes voisines, et s'établirent dans les lieux qu'ils avaient choisis pour leur retraite; les autres retournèrent à Bergame.

Herr Prisac theilt weiter mit, der Urgroßvater Commendone's sei unter denen von der Familie Commendone gewesen, welche nach Venedig gegangen, er habe nur einen Sohn, Joseph, und dieser habe ebenfalls nur einen Sohn, Anton hinterlassen, der sich in der Philosophie und Medicin ausgezeichnet.

Er übte aber letztere Kunst auf eine höchst ehrenwerthe und uneigennützige Weise, so daß er sich mittelst derselben die Freundschaft und die Hochachtung der ganzen Stadt erwarb. Auch war dieselbe Vermittlerin seiner spätern Verheirathung.

Il exerça la Médecine avec plus d'honnêteté, qu'on ne fait ordinairement... ainsi il s'acquit l'amitié de toute la ville, et mérita d'épouser une fille d'une des plus nobles familles des Senateurs.

„Die Kunst (die Medicin) war Vermittlerin seiner späteren Verheirathung.“ Wie so? Wie kommt denn die

Kunst dazu, Vermittlerin einer Verheirathung zu sein? Das sagt uns Hr. Prisac nicht; er hat die nähere Angabe, daß der Genannte die Person, die er geheirathet, in ihrer Krankheit behandelt hatte, und daß diese, weil sie nicht mehr jung war und auch von ihrem Bruder nicht freundlich behandelt wurde, ihre Hand dem Arzte angeboten, weggelassen.

Maria Anton, Commendonens Großvater, erlangte die Ehre, zwei seiner Brüder Marc und Augustin, als Häupter der Republik nacheinander zu sehen.

Ich brauche das Französische nicht mehr beizufügen; es genügt die Versicherung, daß Herr Prisac, wie bisher, Alles, was er über die früheren Verhältnisse Commendone's beibringt, aus Flechier ausgeschrieben hat. Ich will einzelne Bemerkungen über die Sprache des Hrn. Prisac hinzufügen. Daß es ihm nur selten gelingt, einen Gedanken logisch und grammatisch richtig auszudrücken, wird der aufmerksame Leser bald einsehen. Hier will Hr. Prisac sagen, Commendone's Großvater habe die Ehre gehabt, zwei seiner Brüder nacheinander als Häupter der Republik zu sehen; er drückt sich aber so aus, als habe Commendone's Großvater die Ehre gehabt, seine Brüder einer nach dem andern zu sehen. Es wird auch dem Leser nicht entgangen sein, wie Hr. Prisac die Eigennamen behandelt. Oben wußte er nicht, daß Jean im Deutschen Johannes, hier weiß er nicht, daß Marc im Deutschen Marcus und nicht Marc heißt; oben machte er aus Concine (Concinus) Comine, hier macht er aus Marcus Antonius Maria Anton.

„Aus jener Ehe nun Anton Commendonens mit Laura Barbarizi entsprossen vier Kinder. Jean Franz, der Aelteste, war geboren zu Venedig im Jahre 1524, Mittags den 17. März; es ist der nachher so berühmte Mann Joseph; der zweite Sohn starb in seiner Kindheit, Clemence und Lucretia.“

Das nun in dem Satze: Aus jener Ehe nun Anton Commendonens, ist Eigenthum des Hrn. Prisac; auch die Wortstellung ist ganz sein Eigenthum. Was aber den Jean Franz betrifft, so kann Hr. Prisac hier sich rühmen, zu wissen, daß wir einen Jean Paul haben. Im Uebrigen zeigt sich hier eine gewisse Selbstständigkeit des Hrn. Prisac, indem er schreibt, der Jean Franz sei Mittags, den 17. März geboren worden, während Gratiani geschrieben hat, er sei den 17. März gegen Mittag geboren worden. Die beiden, Clemence und Lucretia, sind durch Einschiebsel so sehr zurückgeschoben worden, daß man den Satz noch einmal lesen muß, um zu wissen, was sie da sollen. Flechier nennt sie Clemence und Lucrece, und man begreift nicht, warum Hr. Prisac aus der Lucrece eine Lucretia macht, während er die Clemence eine Clemence bleiben läßt. „Letztere, schreibt er, verließ noch sehr jung die Welt.“ Gratiani schreibt: „Haec adulta aetate aspernata nuptias“; sie war also erwachsen und wollte nicht heirathen, war also nicht sehr jung.

Indessen muß hinzugefügt werden, daß Hr. Prisac nur Flechier diese Ungenauigkeit zu verdanken hat; wenn er aber schreibt: „Clemence verheirathete sich in Venedig mit Balthasar Cari“, so entschuldigt ihn Flechier nicht, denn Flechier hat richtig wie das Original: Balthasar Caveo.

Gratiani schreibt von Commendone: pene infans specimina ingenii dederat; Flechier geht weiter, er schreibt ihm de grandes lumières d'esprit zu; aber Hr. Prisac läßt beide weit zurück; er schreibt: Jean Franz habe in seiner Kindheit schon die **außerordentlichsten** Geistesgaben verrathen.

Gratiani schreibt: Vix decimum annum agens Latina carmina non scriptitabat solum, sed etiam de re proposita ex tempore edebat. Das heißt: in seinem zehnten Jahre schrieb er nicht blos Verse, sondern er machte auch solche aus dem Stegreife, improvisirte Verse über einen Gegenstand, den man ihm angab. Hr. Prisac verwischt diesen richtigen Gedanken und sagt, er habe „lateinische Verse über

jeden beliebigen Gegenstand gemacht". Gratiani sagt, Commendone sei deswegen der Liebling der vornehmsten Venetianer gewesen, mit denen sein Vater befreundet war, und viele derselben seien in die Schule (ludus) gegangen, quo pueri *ingenium* in eius aetatis exercitationibus spectarent, cognoscerentque an famae, quae de eo inter aliorum parentes puerorum erat, responderet. Hr. Prisac gibt dieses also wieder: „Er erregte ein solches Aufsehen, daß die angesehensten Herren von Venedig nach dem Collegium hingingen, wo er studirte, um sich von diesen außerordentlichen Geistesgaben zu überzeugen." Hiernach muß man glauben, Commendone, der Jean Franz des Hrn. Prisac, sei ein Wunderkind gewesen, das zu sehen und anzustaunen ganz Venedig sich in Bewegung gesetzt habe. Gratiani spendet dem jungen Commendone Lob genug, aber er spricht nur von seinem ingenium, und es sind nur die seinem Vater befreundeten Rathsherren von Venedig, die sich in die Schule begaben, um sich von den Geistesgaben des jungen Commendone zu überzeugen.

„Er hatte wirklich einen Geist, fährt Hr. Prisac fort, der für Alles empfänglich war, was man ihm vorhielt, ein glückliches Gedächtniß, das Alles bewahrte, und ein besonderes Vergnügen an den ausgezeichneten Handlungen großer Menschen."

Hr. Prisac hat diesen Satz aus mehren von Gratiani zusammengeschmolzen, aber er ist dabei nicht glücklich gewesen. Wer aus einer richtigen Anschauung schreibt, wird diese drei Momente nicht in Einen Satz vereinigen: er hatte Verstand, ein glückliches Gedächtniß und ein besonderes Vergnügen an den ausgezeichneten Handlungen großer Menschen. Flechier übersetzt: Il avait un esprit capable de concevoir tout ce qu'on lui voulait apprendre, et une mémoire heureuse, qui retenoit tout ce qu'il avait une fois appris; ce qui n'arrive que rarement. Gratiani fügt nun eine interessante Bemerkung bei: woher kömmt es nämlich, daß Männer von ausgezeichnetem Verstande in der Regel kein großes

Gedächtniß haben, und daß Männer, die ein großes Gedächtniß haben, in der Regel keinen ausgezeichneten Verstand haben, daß sie selten scharfe Denker sind? Flechier gibt die Antwort auf diese Frage mit folgenden Worten: „Ces ésprits vifs et agissans, qui comprennent les choses presque en un moment, les oublient aussi aisément qu'ils les ont comprises; au lieu que ceux, qui ne les apprennent qu'avec peine, se les impriment aussi plus dans l'esprit; comme les images, qu'on a gravées avec travail, s'effacent plus difficilement que celles, qui ne sont que marquées sur la superficie“. Das heißt: Leute, welche leicht auffassen, vergessen das, was sie so leicht aufgefaßt haben, auch leicht wieder, während diejenigen, welche keine leichte Auffassungsgabe haben, und sich anstrengen müssen, um eine Sache zu begreifen, dasjenige, was sie einmal begriffen haben, auch länger behalten. So wird eine Figur, welche mit Mühe in eine Sache eingedrückt ist, nicht so leicht verwischt, als eine andere, welche nur leicht mit Farben aufgetragen ist. Man kann zu dieser Erklärung des Gratiani noch Folgendes hinzufügen. Der geweckte Kopf hat einen Reichthum von Gedanken und Vorstellungen, die sich immer von Neuem erzeugen, und wo die Eine Vorstellung von der Andern auch leichter verdrängt wird; der gewöhnliche Kopf hingegen hat weniger Vorstellungen, und es kommt nur selten der Fall, daß eine neue Vorstellung in denselben einkehrt und der alten den Platz streitig macht. Ferner: Ein gutes Gedächtniß ist in einem hohen Grade Sache der Kultur; wer einen ausgezeichneten Verstand hat, verläßt sich auf denselben; er wird ihm, wenn es darauf ankommt, helfen; wer aber schwer auffaßt, langsam begreift, der wird genöthigt, sein Gedächtniß zu kultiviren und ihm so viele Vorstellungen als möglich anzuvertrauen. Der Ungebildete weiß das Soll und Haben in der Regel besser auswendig, als der Gebildete, der sich auf sein Buch verläßt. Nachdem Gratiani die oben mitgetheilte Bemerkung gemacht, erzählt er weiter, Commendone habe ein besonderes Verlangen gehabt, die Thaten großer

Männer zu hören. — Flechier sagt: Commendone habe ein glückliches Gedächtniß gehabt, welches Alles bewahrte, was er einmal gelernt hatte. Diese nähere Bestimmung läßt Hr. Prisac weg; er schreibt ganz allgemein, er habe ein Gedächtniß gehabt, was Alles bewahrt habe. Hr. Prisac fährt fort: „Er ließ sich hinreißen von dem Zauber der Poesie und machte so große Fortschritte im Lesen und Schreiben der Verse, daß es Staunen erregte, ihn zu hören und zu sehen.“ Nach den Worten des Hrn. Prisac sollte man glauben, C. habe sich durch das Lesen, d. i. das Recitiren der Verse ausgezeichnet, während Gratiani sagt, er habe sich durch das Verständniß der Dichter ausgezeichnet. Daß Hr. Prisac die Stelle in diesem Sinne mißverstanden habe, zeigt in jenem Satze das Wort hören, welches er aus dem Seinigen hinzugesetzt, und welches bei Gratiani nicht vorkommt. Weiter schreibt Hr. Prisac: „Commendone's Gemüth brannte vor Verlangen, fortzuschreiten in allem Wissenswürdigen, und sich besonders nützlich zu machen“. Die Worte des Flechier: De se rendre utile au public, übersetzt Hr. Prisac: sich besonders nützlich zu machen; son esprit touché du désir de s'avancer: sein Gemüth brannte vor Verlangen — sich besonders nützlich zu machen! Il écrivait, il déclamait, il conférait souvent avec des Orateurs; il plaida même devant le juge de Padoue la cause d'un jeune homme qui était acusé d'avoir commis un meurtre et le fit absoudre. Hr. Prisac übersetzt: „Er schrieb und declamirte, er hielt Zusammenkünfte mit Gelehrten von Padua, ja er plaidirte vor dem dortigen Gerichtshofe in Sachen eines jungen Mannes, der des Mordes angeklagt worden, aber frei kam.“ Il conferait, das heißt: er besprach sich, oder wie im Originale steht, colloquendo, daraus macht Hr. Prisac sogleich Zusammenkünfte, und diese Zusammenkünfte hielt er, Commendone, der Student! und womit? mit den Gelehrten von Padua! Diese versammelten sich also bei dem Studenten Commendone! Flechier hat Orateurs, und daraus macht Hr. Prisac: die Gelehrten von Padua! „Er

plaidirte in Sachen eines jungen Mannes, der des Mordes angeklagt worden, aber frei kam.“ Der Satz ist unrichtig gefaßt, und ein Angeschuldigter ist frei gekommen, sagt man vielleicht in der Pfarre zur h. Adelgunde in Rheindorf, aber es ist kein Deutsch. „Commendone fand, daß, welche sich an die Großen heften, sich fortschleppen lassen, durch fremdes Glück, anstatt das ihrige zu betreiben... in diesem Gedanken blieb er bis zu seinem Tode.“ Welche Sprache! sich an die Großen heften, sich fortschleppen lassen durch fremdes Glück, sein eigenes Glück zu betreiben, bis zu seinem Tode in einem Gedanken bleiben! Kann man schülerhafter übersetzen?

„Nicolaus Ponce, der später Doge von Venedig ward, und damals Gesandter dieser Republik bei Julius III., stellte ihn seiner Heiligkeit vor und gab so glänzende Zeugnisse seiner Verdienste und Talente, daß der Papst ihn bei sich behielt und unter seine Kammerjunker nahm“.

Nicolaus Ponce (Ponce!), der später Doge von Venedig ward und damals Gesandter dieser Republik bei Julius (es fehlt war), gab so glänzende Zeugnisse, es muß deutsch heißen: gab so glänzendes Zeugniß (von), daß der Papst ihn bei sich behielt und unter seine Kammerjunker nahm! Welche Ausdrücke: der Papst behielt ihn bei sich und nahm ihn unter seine Kammerjunker? Und nun die Lächerlichkeit, dem Papste Kammerjunker beizulegen. „Die Charge (die Charge eines Kammerjunkers!) gab damals einen hohen und ehrenwerthen Rang (einen ehrenwerthen Rang!).

„Er knüpfte Freundschaft an mit Octavia Pantagate, Johann Marmita, Basilius Zanchi, Paul Manuce und Julius Pogia, der in Rom für einen Meister der Beredtsamkeit galt, und wiewohl vorgerückten Alters, dennoch die Würde, Bescheidenheit des Urtheils und den durchdringenden Geist des jungen Mannes in demselben Gegenstande bewunderte.“

Dieser Satz beweist erstens, was Hr. Stupp bereits bemerkt hat, daß Hr. Prisac die bekanntesten Namen nicht

kennt, denn sonst würde er nicht Manuce statt Manutius schreiben; zweitens, daß er mit der größten Leichtfertigkeit bei seiner Uebersetzung zu Werke geht; denn in seinem Texte steht Jacques Marmitta, daraus macht er Johann Marmita; es steht dort Pogian (Pogiano), daraus macht er Pogia; daß er aus Octavius Pantagathus Octavia Pantagate gemacht, hat ebenfalls Hr. Stupp bemerkt, doch hat Hr. Prisac diesen Irrthum später verbessert. Drittens beweist diese Stelle, daß Hr. P. nicht decliniren und nicht conjugiren, daß er den Plural vom Singular nicht einmal unterscheiden kann. In seinem Exemplar steht ganz klar: qui passoient pour les maitres de l'éloquence, d. h. die genannten Männer Octavius Pantagathus, Paulus Manutius rc. galten für die Meister der römischen Beredsamkeit und bewunderten rc. Weder die dritte Person des Plural des Verbums passer, noch der Plural des Hauptworts maitre konnte den Herrn Prisac abhalten, die Worte auf den Julius Pogiano allein zu beziehen, während sie auf alle genannten Männer bezogen werden müssen! Kann man einem Quartaner solche Dinge nachsehen? In dem Exemplar des Hrn. Prisac folgen die ganz deutlichen Worte: „Et quoi-qu'ils fussent tous déjà fort avancés en age, ils admirèrent la gravité, la modestie, le jugement et la pénétration d'esprit de ce jeune homme dans les matières mêmes de doctrine". Ich bitte, die Worte des Hrn. Prisac oben anzusehen, und man wird sich sehr leicht überzeugen, daß er auch diesen sehr leichten Satz gar nicht verstanden, und einen unklaren und falschen Gedanken an die Stelle geschoben hat.

Ich glaube, daß diese Mittheilungen hinreichen werden, um dem Leser einen Begriff von dem Verfahren des Herrn Prisac zu geben. Um eine deutliche Vorstellung von diesem Verfahren sich zu verschaffen, muß man die Bücher, aus denen Hr. Prisac ausschreibt, mit dem seinigen vergleichen. Hier, wo er den Flechier plündert, zeigt er, daß er in dem Französischen durchaus unbewandert und daß die einfachsten

Formen der Grammatik ihm fremd sind; aber was noch unehrenvoller für ihn ist, ist die Thatsache, daß er fast keinen Gedanken richtig im Deutschen wiedergeben kann, und daß fast alle in etwa complicirte Sätze bei ihm Sprachfehler aller Art enthalten. Wenn ein Tertianer so schlecht übersetzte, wie Hr. Prisac hier übersetzt hat, so dürfte er in eine höhere Klasse nicht aufgenommen werden.

Wir können aus dem vorliegenden Buche des Herrn Prisac nicht mit Sicherheit entnehmen, wie es mit seiner Kenntniß der lateinischen Sprache beschaffen ist. Vielleicht, daß er weiter in der französischen, als lateinischen Sprache fortgeschritten ist, und daß er deswegen nicht das lateinische Original des Gratiani, sondern die französische Uebersetzung seinen Lucubrationen zu Grunde gelegt hat. Er hat übrigens ein Verzeichniß der Druckfehler am Ende beigefügt, was uns schließen läßt, daß er sein Buch nach Vollendung des Druckes noch einmal durchgelesen habe. Wenn nun Herr Prisac aber Fehler, wie folgende, übersieht: Si haeretici deprehensi nolunt redire ad fidem, detrudendi sunt in *perpetus carcere* ad pronitentiam, Fehler, welche eine Quinta der heutigen Gymnasien in eine heitere Stimmung versetzen würden, so hat er kein günstiges Vorurtheil von seiner Kenntniß der lateinischen Sprache erweckt; Versehen ähnlicher Art kommen noch mehre in seinen lat. Citaten vor.

Ich kann das Gesagte auch durch andere Beispiele aus andern Schriften belegen; ich kann zeigen, daß er auch andere Schriften eben so — man gestatte mir den Ausdruck — verhunzt hat, wie den Gratiani.

Wenn ich von dem Einzelnen absehe und das Ganze überschaue, so kömmt mir das Buch des Hrn. Prisac wie ein Nebel vor, der ohne Form und Gestalt auseinanderfließt und durcheinanderfließt. Ein Betrunkener, ein Berauschter mag eine Stunde ohne alle Unterbrechung Kluges und Unkluges, Witziges und Thörichtes, halb deutsch und halb wälisch durcheinander sprechen, ungefähr wie der Cardinal

Commendone in seinen letzten Lebensjahren, wo er seinen Verstand verloren hatte; aber wie Jemand in einem solchen Zustande so lange verharren kann, bis er ein Buch von 16 Druckbogen zusammengeschrieben hat, das ist mir ein Räthsel. Müßte ich dieses Räthsel lösen, diese Erscheinung klar machen, und wäre ich gezwungen, die günstigste Erklärung für die beste zu halten, so könnte ich die Gedanken, die folgende Stelle aus Kant's Schriften enthält, gar nicht entbehren.

„Wenn wir nach dem Erwachen in einer lässigen und sanften Zerstreuung liegen, so zeichnet unsere Einbildung die unregelmäßigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewisser Flecke einer nahen Wand zu Menschengestalten aus, mit einer scheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick, wenn wir wollen, zerstreuen. Wir träumen alsdann nur zum Theil und haben die Chimäre in unserer Gewalt. Geschieht etwas dem Aehnliches in einem höheren Grade, ohne daß die Aufmerksamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuschenden Einbildung abzusondern vermag, so läßt diese Verkehrtheit einen Phantasten vermuthen. Dieser Selbstbetrug in den Empfindungen ist übrigens sehr gemein, und so lange er nur mittelmäßig ist, wird er mit einer solchen Benennung verschont, obzwar, wenn eine Leidenschaft hinzukommt, dieselbe Gemüthsschwäche in wirkliche Phantasterei ausarten kann. Sonst sehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menschen nicht, was da ist, sondern was ihnen ihre Neigung vormalt, der Naturaliensammler im Florentinerstein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Passionsgeschichte, jene Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieße und Schwerter und bei der Dämmerung aus einem Wegweiser ein Riesengespenst" *).

*) S. Kant's Versuch über die Krankheiten des Kopfes; in dessen

In derselben Schrift von Kant wird am Schlusse gesagt, daß der Arzt und der Philosoph sich vereinigen müßten, um derartige Krankheiten zu heilen. Es heißt daselbst: „Der Arzt würde z. E. in der Tobsucht eines gelehrten Schreiers in Betrachtung ziehen: ob nicht katharktische Mittel, in verstärkter Dose genommen, dagegen etwas verfangen sollten. Denn da nach den Beobachtungen des Swift ein schlechtes Gedicht blos eine Reinigung des Gehirns ist, durch welches viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es rathsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt werde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen.“

Wir wissen nicht, in wiefern das Schreiben für die Erhaltung der Gesundheit des Hrn. Prisac nöthig oder ersprießlich ist; aber das wissen wir, daß seine Schreibereien der katholischen Sache, und dem Ansehen der katholischen Geistlichen in unserer Provinz schaden. Seit einigen Jahren darf kaum ein weißes Blatt in der Rheinprovinz herumflattern, ohne von Hrn. Prisac verfolgt zu werden. Hat er dasselbe nun erreicht, so wird es sogleich angeschwärzt, d. h. mit Buchstaben versehen. Dabei hat sich seine schriftstellerische Thätigkeit nicht auf Kunst und Alterthum beschränkt, sondern sie hat die Gegenwart in sehr verschiedenen Beziehungen umfaßt. Namentlich ist es ihm ordentlich zur Leidenschaft geworden, in das Lager derjenigen, welche den Katholizismus bekämpfen, fortwährend hineinzulaufen, die Feinde zu necken und herauszufordern — er, der nicht im Stande ist, mit dem allerschwächsten Gegner es aufzunehmen. Kann ein solcher Gegner von dem Feinde

sämmtl. Werken, Leipz. 1839. 10. Bd. S. 14 u. 15; auch in Mellin's kritischem Wörterbuche. 6. Bd. 1. Abth. S. 14.

anders, als mit Geringschätzung, mit Spott empfangen werden? Kann man den Schluß des Feindes widerlegen, wenn er also räsonnirt: Welche Sache muß es sein, die solche Vertheidiger und keine andere hat? Wenn die Wortführer, wenn die Vorkämpfer solche Leute sind, was müssen das erst für Helden sein, die zu Hause bleiben? Dieser Schluß des Feindes ist in dem vorliegenden Falle falsch, aber man mache es allgemein begreiflich, daß er falsch ist! Es ist eine Thatsache, die allgemein empfunden wird, daß das Ansehen des katholischen Klerus in unserer Provinz in der Abnahme begriffen ist. Kann es aber anders sein, wenn die unfähigsten Leute sich an die Spitze der katholischen Sache drängen und wenn es, auch nur wenige, katholische Geistliche in der Erzdiözese Cöln gibt, welche christkatholische Klatschblätter und Strohsäcke, wie die Kirchenblätter, die Hr. Prisac herausgibt, lesen, bezahlen und sie dadurch am Leben erhalten?

(Fortsetzung folgt.)

Cantate. Katholisches Gesangbuch nebst Gebeten und Andachten für alle Zeiten und Feste des Jahres. Nach den alten, sonst allgemein gebräuchlichen Gesängen und Andachten, so wie nach dem lateinischen Kirchenritus bearbeitet von H. Bone. Mainz 1847, bei Kirchheim. Preis 1 Thlr.

Heinrich Bone ist weltlicher Lehrer an der Ritterakademie zu Bedburg, und einzelnen Lesern vielleicht bekannt als Verfasser eines kleinen Werkes: „Gedichte und Legenden", und eines deutschen Lesebuches für Gymnasien. Jetzt hat derselbe ein Gesang- und Gebetbuch unter obigem Titel herausgegeben. In der XL Seiten langen Vorrede hat er jene Grundsätze und Ansichten besprochen, die bei Ausarbeitung des Buches leitend gewesen sind. Für diesmal ist es

unsere Absicht, über die Vorrede unsere Meinung abzugeben. Wir bemerken vorab, daß wir von der Bescheidenheit des Herrn B., mit welcher der lehrenden Kirche gegenüber zu sprechen, ihm, dem Laien, wohlangestanden hätte, so wie von seinen dogmatischen Kenntnissen und von seiner Fähigkeit, klar und bestimmt zu denken, durch Lesung jener Vorrede keine vortheilhafte Vorstellung gewonnen haben. Es ist Zweck des Verf. gewesen, zur Erhaltung und Ausschmückung des geistigen Tempels, welcher das Heiligthum umgibt, beizutragen; das ist löblich. Er ist mit ganzer Seele für die lateinische Sprache in Messe, Vesper und Complet und allen canonischen Verrichtungen, für den lateinischen Chorgesang bei Hochamt und Requiem; ob wir gleich diese Vorliebe für die lateinische Sprache zu groß finden, so verdient sie doch keinen Tadel. Rüge aber verdient sein maßloses Selbstvertrauen, seine Selbstüberschätzung, die Weise, wie er sich und sein Buch beim Publikum zu insinuiren sucht, wie er die Geistlichkeit schulmeistert, die Leistungen Anderer verdächtigt und verketzert; — dieses Alles verdient scharfe Rüge. Herr Bone ist im Uebrigen vielleicht ein recht katholisch kirchlich gesinnter Mann; mag sein, aber die Kritik muß ihre Pflicht thun.

Die Vorrede beginnt mit einer schwulstigen Darlegung der Idee eines katholischen Tempels; es wird gezeigt, daß er kein Gemeindehaus und mehr als ein Bethaus sei, daß nicht die Gemeinde das belebende Prinzip des katholischen Tempels sei, sondern das inwohnende Heiligthum und das Opfer des Priesters. Dann beginnt eine Erörterung über katholischen Gottesdienst im hohen zuversichtlichen Gelehrtentone, ohne geregelte Gedankenfolge, ohne Ordnung und Haltung, ohne alle Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, so daß dem aufmerksamen Leser, der Sinn und Bedeutung in das Ganze bringen will, der Kopf schwindelt. Ich muß, um diesen Vorwurf zu rechtfertigen, mich dazu verstehen, etwas lange Citate zu liefern, und mit Hinzufügung weniger Bemerkungen, dem Leser das Urtheil überlassen.

Herr B. beginnt S. IV: „Nicht anders nun ist es auch mit dem katholischen Gottesdienste; er ist die lebendige Architektur des katholischen Glaubens. Wie der Tempel nicht etwa als bloßer (!) Versammlungsort für die bloße (!) Gemeinde da ist, sondern in seinem Schmuck und seiner ragenden Schönheit gleichsam selbstständig dem Herrn angehören und ihm gefallen soll, — — — so ist auch der katholische Gottesdienst nicht etwa blos eine geordnete Art und Weise, sich zu erbauen oder Gott zu bitten und ihm zu danken, sondern er ist zugleich ein wahrer Dienst vor dem Herrn, ein Amt, ein Officium, das ihm gebührt". (Herr B. redet hier nicht, wie sich bald zeigen wird, von der h. Messe, als dem eigentlichen officium divinum und opus operatum, sondern vom Gottesdienst im Allgemeinen.) „Gott selbst hat sich gleichsam einen Tempel bestellt, und Gott selbst sich eine Feier in diesem Tempel angeordnet, so wie er sich die ganze Natur zum Tempel seiner Herrlichkeit gemacht hat und die Lerche weder für sich allein, noch auch für die Menschen allein, sondern zumeist für Gott singt, der sie zum Singen gemacht hat, wenn sie auch ihr Lebenlang von keinem Menschen gehört wird und selber nicht weiß, was sie singt. Daher ließ und läßt auch die Kirche fortwährend gewisse Officia und Ceremonien verrichten, ohne dabei zu verlangen, daß jedes Wort und jede Bewegung durch und durch verstanden und erwägt werde; wie kann der Geistliche jedes Wort alle der Psalmen umständlich erwägen, die er täglich zu beten hat? Gott versteht's und erwägt's und die Intention der Kirche und die Salbung des Gemüths gibt Bedeutung und Kraft". (Der Christ verrichtet also seinen „Dienst" im katholischen Tempel, wie ihn die Lerche im Tempel der Natur verrichtet; auf's Verstehen kömmt's nicht an, — Lippen- und Ceremoniendienst! Ohne Zweifel hat Herrn B. dunkel die Idee vom h. Opferdienst und opus operatum im Sinne gelegen, worauf er indessen erst im Folgenden zu sprechen kommt.) „Und der Mittelpunkt nun, das lebendige Herz

aller Dienstverrichtungen vor dem Herrn? (i. e. alles Gottesdienstes). Nicht in gemeinsamen Gesängen, noch weniger in dem Anhören einer Predigt besteht das Wesen des katholischen Gottesdienstes, sondern in der fortdauernden Opferung des göttlichen Sohnes ruht die Seele aller Gottwohlgefälligkeit (i. e. alles Gottesdienstes) und in der würdigen Theilnahme daran, insbesondere durch den würdigen Empfang der h. Sakramente, der Mittelpunkt aller Andacht und alles Dienstes vor dem Herrn (i. e. alles Gottesdienstes)". Der Leser wolle an den betreffenden Stellen das eingeschaltete „alles Gottesdienstes", dessen Wiederholung Herr Bone aus rhetorischen Gründen vermieden hat, substituiren und man wird inne werden, welchen herrlichen Satz Hr. B. geschrieben hat. — Nachdem nun der Verf. über Priesterwürde nach katholischem Begriffe etwas gesagt, läßt er folgender Maßen sich aus: „Der Priester am Altare und die Gemeinde mit stummer Andacht in die heilige Andacht empfehlend, ist ein katholischerer (!) Anblick, als ein Predigender auf der Kanzel oder eine bloße (!) Gemeinde in Gesang und lautem Gebet". (!!!) — Herr B. bemerkt indeß, daß er Predigt, Gesang und öffentliches Gebet nicht herabwürdigen wolle, wahrscheinlich um mit seiner Katholicität doch nicht bis über alle Gränze hinaus zu gelangen, und rückt dann mit dieser kräftigen Erklärung hervor: „Das aber wollen wir gleich Anfangs (!) mit höchster Schärfe hervorgehoben wissen, daß wir bei Herausgabe dieses Gesangbuchs uns durchaus nicht anschließen an jenen gottesdienstlichen Communismus (!), der sich in neuerer Zeit bei Abfassung und Einführung (!) neuer Gesangbücher so vielfach geltend gemacht hat und sich besonders in übertriebener Deutschheit (!!) und in einem Streben nach theatralischer Abwechselung (!!) erweiset."

Das mögen sich die Verf. der Gesangbücher, welche zu Cöln, Elberfeld, Gladbach und Trier erschienen sind und die Hochwürdigsten Bischöfe ad notam nehmen! In der That aber — soll man eine solche Sprache in dem Munde eines

Herrn B. nicht eine übermäßig kühne nennen? — Doch wir wollen weiter gehen.

S. VII fährt unser Verf. fort: „Wir unterscheiden als im Wesen der katholischen Kirche gegründet eine doppelte Seite des Gottesdienstes, eine priesterliche und volksthümliche.“ Hier hat ihm wahrscheinlich Folgendes vorgeschwebt: Der katholische Priester hat eine doppelte Funktion, a. indem er dem Volke die Gnaden von Oben vermittelt, und b. das Volk von unten herauf zieht, dasselbe anleitend zur Empfangung der Gnaden und zur Bewahrung derselben rc. Bei jener Funktion bedient er sich der lateinischen Sprache, also bei Messe, Sakramenten, Segnungen; Gründe dafür sind bekanntlich: der Priester ist in solcher Funktion nicht Vorbeter, er verrichtet ein opus operatum, die lateinische Sprache symbolisirt das Mysterium und die Katholicität der Kirche. Dieses ist es, wie gesagt, was dem Herrn B. in dunkeln Umrissen vorgeschwebt hat, aber welches Gerede über diesen Gegenstand! Ohne sich an Plan und Ordnung, Bestimmtheit der Begriffe, an die einfachsten Gesetze der Logik zu binden, ergeht sich unser Verf. in hohen Worten und Redensarten, rhetorischen und poetischen Floskeln und Alles, was er sagt, trieft von Salbung; aber ihn verstehen, ihm folgen auf seinem Gedankengange, sich bewußt zu bleiben, was der Verf. will und wohin er will, — das ist eine pure Unmöglichkeit. Indem man meint, Herr B. wolle sich anschicken (S. VIII), aus der Idee der Katholicität der Kirche Gründe für den Gebrauch der lat. Sprache herzuleiten, behauptet derselbe schon, genug darüber gesagt zu haben, und fügt hinzu: „Genug, wir halten es aus voller Seele mit dem lat. Ritus, mit dem lat. Choralgesang in Messe, Vesper, Complet, und allen canonischen Verrichtungen.“ Der Erfolg beweiset, daß er noch nicht genug gesagt habe, denn er beruft sich auf „Gründe aus der Tiefe“, d. i. „Gründe, welche in der Idee und im Gemüthe wurzeln und daher den ganzen Menschen erfassen“. Es sind

die Gründe, welche in der Idee der katholischen Kirche wurzeln und diejenigen, welche im Gemüthe des Herrn B., d. i. seiner Vorliebe für alles und jedes Hergebrachte — wurzeln. Es folgt nun ein Satz, der vielleicht alles bisher Gesagte zusammenfassen soll: „Die Idee der heil. Kirchensprache, der geistlichen Muttersprache vermag ihm (dem Volke) oft (!) mehr innere Salbung (!) zu geben, als das, nicht selten (!) sogar (!) noch (!) gedankenlosere (!!) Absingen deutscher Worte". Ernst oder Ironie? Wirklicher Ernst! Aber Hr. B. unterscheidet ein inneres und „äußeres Verstehen"; er weiß von einer „Sprachengabe auf Erden, wodurch der Landmann in einem benedicat seine eigene Mundart zu vernehmen glaubt", — „der Geist spricht in andern Tönen, als der Mund", und dergleichen Ueberschwenglichkeiten mehr. — Wir wollen diesen Ueberschwenglichkeiten unsere Meinung, wahrscheinlich die Meinung vieler Leser, kurz entgegensetzen. Wir halten es mit der lateinischen Kirchensprache im Munde des Priesters bei Messe, Sakramenten, Segnungen, aus oben bereits angeführten Gründen. Das Volk soll in der Volkssprache beten oder singen, antwortet aber dem Priester auf das dominus vobiscum, das: et cum spiritu tuo, wodurch die Idee der Repräsentation der allgemeinen Kirche ihren Ausdruck findet. Nachmittagsandachten, selbst Vespern sollen in deutscher Sprache gehalten werden; bei letztern mag der Priester das deus in adiutorium, das capitulum in der liturgischen Sprache singen, um der Idee der allgemeinen Kirche und des Festes willen.

S. X wird über die „volksthümliche Seite des Gottesdienstes" gehandelt und zum großen Theile dasjenige widerrufen, was vorher behauptet wurde. Seine Methode, Behauptetes zu begründen, ist dieselbe wie früher: schön- und frommklingende Phrasen sind die Hauptsache. An Seitenhieben auf andere Gesangbücher fehlt's nicht; da liest man Kraftausdrücke, wie „Buchbeterei" (!), „Wechselsucht" (bezieht sich wahrscheinlich auf die Wechselgebete), „Deutschelei" (!) ꝛc.

Manches übergehend, wollen wir citiren, was S. XV und XVI gesagt ist. Dort will der Verf. das Publikum belehren, es bedürfe nicht des Anschließens der Gebete und Gesänge an die einzelnen Theile der h. Messe. Es heißt:

„Lesemesse. Hiefür gibt es zwei Formen der öffent„lichen Beiwohnung:

a. „Gebet und Gesang schließen sich an die Theile der „Messe an. Am gebräuchlichsten ist dafür die soge„nannte Singmesse S. 454 u. s. w.

b. „Die Gebete und Gesänge schließen sich nicht unmit„telbar an die Theile der Messe an, sondern bilden „gleichsam (!) eine Andacht für sich. Es ist dies eine „uralte, unter Umständen sich von selbst als nothwen„dig ergebende, allgemein verbreitete Sitte, und muß „als ächt katholisch durchaus geschützt und beibehalten „werden."

Herr B. hegt eine große Vorliebe für das Uralte. Im letztgenannten Falle hat er die Sitte des Nichtanschließens der Gebete und Gesänge an die Theile der Messe selbst anerkannt, als eine „unter Umständen sich als nothwendig ergebende", erklärt sie aber für eine ächtkatholische, weil sie uralt ist. — Zwei Formen der Beiwohnung; der Leser fragt ohne Zweifel, welches ist die rechte? — In dem Gesangbuche des Herrn B. findet sich nur Eine Singmesse, die S. 454 (von Denis). Warum nicht mehre? Weil keine lateinische Meßgesänge zum Uebersetzen, keine altdeutsche zum Bearbeiten für Herrn B. sich vorfanden, derselbe es sich aber nicht zutraute, solche Lieder, für welche der Inhalt genau und bestimmt vorgezeichnet ist, zu schaffen. Wieviel Ursache er hatte, sich solches nicht zuzutrauen, weiß derjenige, welcher seine Lieder gelesen. Man sehe die Originallieder Nr. 1, 5, 8.

Wir wollen Herrn B. nicht weiter folgen. Nachdem er das Gebiet jener Erörterungen verlassen, die mehr oder minder dogmatischer Natur sind, redet er einigermaßen nach

den Gesetzen einer gesunden Logik; sagt unter andern über das Kirchenlied in geschichtlicher und sprachlicher Beziehung manches Gute, obwohl stets mit einem Einschlage von überschwenglichen, halb- oder ganz unwahren Behauptungen.

Einen unangenehmen, widrigen Eindruck macht der Hochmuth, in welchem Herr B. derjenigen gedenkt, die vor ihm Gesangbücher herausgegeben haben. Im letzten Dezennium sind in der Erzdiözese Cöln mehre Gesang- und Gebetbücher erschienen, namentlich zu Cöln, Elberfeld, Gladbach, welche für die Förderung der betreffenden Literatur und den gemeinsamen Gottesdienst innerhalb der von der Kirche gezogenen Gränzen unendlich mehr geleistet haben, als Hr. B. Jene Bücher sind mit erzbischöflicher Approbation versehen und hier und da eingeführt, ohne Zweifel mit höherer Genehmigung. Herr B. gedenkt ihrer mit einer wegwerfenden Geringschätzung. Eine hieher gehörige Stelle ist oben angeführt. Wir wollen noch eine und die andere anführen. S. XIX heißt es: „Wir wollen derartige Bücher, die trotz ihres kirchlichen Materials, dennoch unhistorisch sind und nie einer ganzen Gemeinde vertraulich werden können, hier nicht mit Namen anführen, obgleich (!) ihrer noch fortwährend erscheinen und auch wohl (!) gehörigen Orts gebilligt werden." Man denke, der Inhalt ist „kirchlich", aber nicht „historisch", und enträthsele, was unter „kirchlich" verstanden sei, mit Berücksichtigung, daß oben über die Bücher gesagt ist, in ihnen mache sich „ein gottesdienstlicher Communismus", „eine übertriebene Deutschheit", „eine theatralische Abwechselung" geltend. — Geziemt es sich, daß ein Lehrer zu Bedburg dem Herrn Bischofe und der Geistlichkeit eine solche Lection gibt? Zeugt eine solche Sprache nicht von maßloser, verblendeter Dünkelhaftigkeit? S. XXVI: „Die Cölner Diözese hat mit Ausnahme einiger neueren Pfarrversuche gar keinen Haltpunkt mehr für gemeinsamen Gesang". Herr B. ist ein Schriftsteller, der mit einzelnen Worten nicht — Vieles sagt, sondern Vieles zu rathen gibt, und die-

ses kömmt daher, weil klares, bestimmtes Denken seine Sache nicht ist. Wenn ich nun recht rathe (ein Anderer räth vielleicht Anderes), so sind „Pfarrversuche“ Versuche von Pfarrern, und wäre dann ein doppelter Tadel in jener Bezeichnung enthalten: a. die Bücher sind Versuche; b. die Versuche sind von Pfarrern. – Herr B. hat sich selbst die Frage gestellt: „Wer hat Dir Vollmacht gegeben?“ Er antwortet hierauf und erwähnt bei dieser Gelegenheit „der reformatorischen Bestrebungen“ in seiner Vaterstadt, die er jedoch (beiläufig gesagt) auf eine vielfach wahrheitswidrige Weise erzählt. Die darüber gepflogenen Verhandlungen enthalten unter andern auch den Umstand, daß unser Verf. sich selbst bei den gerügten reformatorischen Bestrebungen betheiligte, indem er von ihm gedichtete Meßgesänge beim Gottesdienste einzuführen suchte; dann aber auf die Seite der Opposition trat, als seine Lieder nothwendig zurückgewiesen werden mußten.

Zum Schlüsse noch ein Beispiel, welche Mittel Hr. B. anwendet, um die Leistungen Anderer zu verdächtigen. S. XXXIV. Er behauptet, aus dem edlen Anfange:

O du hochheil'ges Kreuze,
Daran mein Herr gehangen ꝛc.

habe man den vollkommenen Unsinn gemacht und allgemein aufgenommen:

O du hochheil'ges Zeichen,
Daran . . . .

Nun ist aber in den bekanntesten Gesangbüchern der Anfang entweder wörtlich geblieben oder verändert also:

O du hochheil'ges Zeichen,
O Kreuz, daran gehangen
Mein Heiland, mein Verlangen.

Oder:

Hochheil'ger Baum des Kreuzes,
Daran ꝛc.

Predigten von Dr. Joseph Franz Allioli. Zum Besten des Tilsiter Kirchenbaues. Augsburg 1847. Druck und Verlag der B. Schmidt'schen Buchhandlung. (F. C. Kremer.)

Das vorliegende Bändchen gibt uns siebenzehn, von Hrn. Allioli meist auf der Augsburger Domkanzel gehaltene Fest- und Gelegenheitsreden. Der auf dem Titelblatte angedeutete wohlthätige Zweck, so wie der Wunsch mehrerer Freunde, sagt der Verf. im Vorworte, haben ihn zur Herausgabe dieser Predigten bestimmt. Er verheißt uns in diesem Vorworte ferner, daß der Leser die aus seinem Bibelwerke bekannte Gesinnung auch in diesem Werkchen finden soll; die Ueberzeugung nämlich, daß „nur die römischkatholische Wahr„heit die ganze Wahrheit sei, und nur sie das Räthsel der „Zeit, an dem sich Gelehrte und Ungelehrte jetzt abmühen, „lösen werde." Dann verspricht er, auch seinem Grundsatze: in Vermeidung von Weitschweifigkeit und Vielwortmacherei ächt teutsch zu sein, getreu bleiben zu wollen. Wir gestehen auch, daß die Ausführung des genannten Versprechens in unsern Augen die zweifache empfehlenswerthe Seite dieses Predigtwerkchens bildet. In ganz kurzen, durchweg gemüthlichen und leichtfaßlichen Vorträgen bildet die Hauptwahrheit: „In Christus und seiner Kirche ist allein Heil", in verschiedener Weise durchgeführt, das Hauptthema. — Auch Reden moralischen Inhaltes werden uns geboten. — Wir können eine beim Lesen dieser Allioli'schen Reden sich uns aufdringende Bemerkung hier nicht unterdrücken. An Stellung und Wissenschaft hochansehnliche Männer sind im mündlichen Vortrage beim Publikum stets im Vorzuge. Es liegt in der Natur des gewöhnlichen Zuhörers, einem Worte aus ihrem Munde an und für sich schon mehr Gewicht beizulegen. Die hohe Würde ihrer Persönlichkeit läßt Alles gleichsam im verklärten Lichte schauen, und oft das nämliche Wort, was von einem andern Prediger gesprochen,

gleichgültig wäre hingenommen worden, als eine geistvolle Sentenz mit hohem Beifall aufnehmen. Werden nun solche Redner, etwa durch den ihrem mündlichen Vortrage gewordenen Applaus zur Herausgabe ihrer Rede bestimmt, so treten sie durch eben jenen Umstand, der ihrem mündlichen Vortrage günstig war, in einen bedeutenden Nachtheil. Beim Lesen einer gedruckten Predigt breitet das Ansehen der Person des Autors nicht mehr einen blendenden Schimmer über die Sache aus, sondern vielmehr ist es diese Rücksicht, welche die Erwartung des Lesers desto höher spannt, und sein kritisches Urtheil zu desto schärferer Strenge drängt. — So wird gewiß jeder Leser einer Predigt von Prof. Allioli originelle Gedanken, tieferes Erfassen dogmatischer Wahrheiten, geistreiche Wendungen u. d. m. erwarten. Ob er in den vorliegenden Predigten, deren Güte und Brauchbarkeit an und für sich nicht bestritten werden soll, in jener Erwartung sich befriedigt finden wird, wollen wir Andern zu ermitteln überlassen; das aber glauben wir ohne Verletzung der dem Herrn Verf. sonst gebührenden Achtung aussprechen zu können, daß Eines und Anderes, z. B. die Rede am Grabe des Dombechants, und die zur Fahnenweihe, ohne irgend einen Verlust weggestrichen werden könnten. — Eben so möchte mit uns mancher Leser der Kirchweihpredigt (die im spätern Verlaufe übrigens sich wohl rundet) den Seite 119—120 für die Nothwendigkeit eines Tempels angeführten ersten Grund aus dem Munde eines Hrn. Allioli gerne tiefer begründet vernehmen. Noch weniger zufrieden aber wird Jeder mit uns damit sein, was in derselben Predigt S. 125 gesagt ist, wo von der Aufnahme des ganzen Glaubens in den Verstand die Rede ist, und es heißt: „Die „Ordensperson hat noch ein weiteres Feld, denn da alle von „der Kirche aufgenommenen Orden Anordnungen des heil. „Geistes sind, müssen die Ordenspersonen ihre heiligen „Satzungen wie eine Glaubensvorschrift hinnehmen.“ Dieser Satz in jener Verbindung hingestellt, wie er wirklich

steht, könnte für einen auf schwachen Füßen stehenden Leser sehr verfänglich werden.

Endlich möchten wir, so sehr Sprachgewandtheit aus des Hrn. Verf. Vorträgen sich kund gibt, doch hie und da auf einzelne Ausdrücke größere Sorgfalt verwendet sehen, z. B. „verweichlichter Fleischesmensch“, „die Osterfahne flattert“, „Hochsucht“, dürften mit edleren Ausdrücken vertauscht werden. In einer Charfreitagspredigt heißt es, daß Jesus am Kreuze „der empfindlichen Gegenwart seines Vaters sei beraubt gewesen“. Nebst dem, daß der Ausdruck unrichtig ist, wird der Leser, der von Profession nicht Theologe ist, gar nicht verstehen, was der Autor damit sagen will. — Mögen unsere Bemerkungen dazu dienen, was sie bezweckten: dem Hrn. Verf. den im Uebrigen so wohlverdienten Ruhm zu bewahren und zu erhöhen!

Annäherung der Protestanten zur römisch-kath. Kirche, oder Mittel, die Protestanten mit der röm.-kath. Kirche wieder zu vereinigen. Zuerst herausgegeben von Monsign. Camus, Bischof von Belley. Dann verbessert und mit Anmerkungen vermehrt von M..... Aus dem Franz. übersetzt u. bearbeitet von einem kath. Geistl. d. Bisth. Würzburg. Augsb. 1837, bei Matth. Rieger. XXIV u. 144 S. 8.

Die vorgenannte kleine Schrift reiht sich der Regula fidei von Veron, der divinae fidei Analysis von Holden, der Exposition de la doctrine catholique etc. von Bossuet, an. Ihr Verfasser ist der Bischof Camus von Belley, ein Freund des unvergleichlichen Franz von Sales, ihr Zweck ist zu vermitteln und zu versöhnen, und um zu diesem Zwecke zu gelangen legt sie die Kontroverslehren zwischen Katholiken und Protestanten in einer einfachen und faßlichen Sprache dar. Praktischen Geistlichen und gebildeten Laien ist das Schriftchen zu empfehlen. Preis 45 Kr.

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber das neue Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier *).

In dem vorigen Hefte dieser Zeitschrift findet sich eine Anzeige dieses Gesang- und Gebetbuches von so belobender und anrühmender Haltung, daß man sich versucht fühlen dürfte, dasselbe für ein opus omnibus numeris absolutum zu halten. Es sei ferne von mir, das viele Gute und Vortreffliche, was uns hier geboten wird, verkennen oder in Abrede stellen zu wollen; aber wenn das Buch wirklich jenen hohen Grad von Vollkommenheit hätte, wie wäre dann die Unzufriedenheit mit demselben, die sich an gar vielen Orten der Diözese Trier — und sogar in der Stadt Trier selbst, kund gibt, zu erklären? Wird man vielleicht sagen wollen, das Volk zeige sich in der Regel gegen alles Neue mißtrauisch und demselben abgeneigt, und so dürfe man sich nicht wundern, wenn es sich hin und wieder auch dem neuen Gesang- und Gebetbuche abgeneigt erweise? Ich gebe gerne zu, daß das gewöhnliche Mißtrauen des Volkes gegen alles Neue (zumal in kirchlichen Dingen) auch seinen Antheil an der Abneigung desselben gegen das rc. Gesang- und Gebetbuch haben möge; aber ich läugne eben so entschieden, daß darin diese Abneigung ihren ganzen Grund habe, behaupte vielmehr, daß diese Abneigung auch noch in ganz andern Dingen, und zwar besonders darin ihren Grund hat. Weder der Rezensent im vorigen Hefte, noch das Hochwürdigste Trierische Ordinariat wird es übel deuten können, wenn ich, im Interesse der guten Sache und in dem Wunsche nach einem möglichst vollkommenen und zweckmäßigen Diözesan-Gesang- und Gebetbuche, auf diese Dinge einmal aufmerksam

*) Audiatur et altera pars. Die Redaktion.

mache und somit, nachdem der Rezensent die Lichtseite hervorgehoben, auch die Schattenseite desselben vorweise.

Der Gründe, warum sich das Volk gegen das neue Gesang- und Gebetbuch erklärt, sind hauptsächlich zwei: der eine liegt in der Beschaffenheit des Gesang-, der andere in der Beschaffenheit des Gebetbuches. Wir wollen beide Gründe näher betrachten und erwägen.

In Betreff des Gesangbuches sagt das Volk: „Fast alle Lieder, die wir bisher mit heiliger Herzensfreude gesungen haben, fehlen in demselben, sollen also fernerhin nicht mehr von uns gesungen werden; dafür werden uns andere Lieder geboten, die uns gar nicht ansprechen wollen."

Der erste Theil dieser Entgegnung ist offenbar und nur allzu gegründet. So fehlen z. B. unter den für die Adventszeit bestimmten Liedern die (in dem alten Gesangbuche befindlichen) Lieder: „Wirst du noch lang', o Messias, verweilen?", „Laß den Gesalbten uns besingen", und der schöne Segen: „Gott kömmt, Gott will bei uns auf Erden"; unter den Weichnachtsliedern fehlen die Lieder: „Ihr Christen, eilet her zur Krippe", „Gott in der Höh' sei Ehre", „Es kam die gnadenvolle Nacht"; „Singet, preiset Gott mit Freuden" (nach der schönen, in Koblenz und der Umgegend gebräuchlichen Melodie); unter den Fastenliedern fehlen die Lieder: „Mein Gott, mein Trost und Zuversicht", „Im Staub vor deinem Angesichte", „Christenherzen, kommt, betrachtet", „Wer leidet da am Kreuz erhöht", „Ach, sieh ihn dulden, bluten, sterben" (nach der schönen Melodie von Gratz); unter den Osterliedern fehlen die Lieder: „Freut euch, er ist erstanden", „Vergeßt, ihr Sterbliche, die Sorgen", „Triumph, Triumph, Triumph", „Schwing die Herzen in die Höhe", „Heut, Christen! muß erschallen", — alles Lieder, die von dem Volke mit heiliger Herzensfreude gesungen und fürderhin von demselben nur ungern entbehrt werden *).

Wahrlich, man hätte dem bisher üblichen Volksgesang mehr Rechnung tragen und nicht so rücksichtslos gegen denselben verfahren sollen! — Man wird vielleicht hierauf entgegnen, es seien doch an die Stelle der weggelassenen andere und,

*) An dem Orte, wo das Gesangbuch gefertigt wurde, liegt allerdings der kirchliche Volksgesang noch gleichsam in der Wiege; und wird man daher daselbst wegen des Wegfalls obiger Lieder (z. B des Liedes vor der Predigt: „O sende Gott uns deinen Geist") sich nicht besonders schmerzlich berührt fühlen.

wie man wenigstens glaube, an Text und Melodie weit bessere Lieder getreten; mithin dürfe der Wegfall der ersteren nicht besonders zu beklagen sein. Wenn ich nun aber auch zugeben wollte, daß die ausgefallenen Lieder durch weit bessere ersetzt seien, so müßte ich doch die Richtigkeit der daraus gezogenen Folgerung, als ob der Wegfall der ersteren nicht besonders zu beklagen sei, aus dem Grunde bestreiten, weil diese Lieder dem Volke nun einmal lieb geworden sind und ihm nur schwer die Ueberzeugung wird beigebracht werden, daß ihm in den neuen (der Zeit ihrer Entstehung nach freilich meistens sehr alten) Liedern ein Ersatz dafür gegeben sei, zumal diese Lieder sich durchgängig in Choralmelodien bewegen, wofür das Volk keinen rechten Sinn zu haben scheint. Hiervon konnte ich selbst mich vor noch nicht gar langer Zeit auf eine auffallende Weise überzeugen. Ich wohnte einer Roratemesse in einer Stadtkirche bei, die von jeher wegen ihres Volksgesanges stark besucht ist, und hoffte einmal wieder einen recht massenhaften Gesang, wie in früheren Zeiten, zu hören. Aber wie hatte ich mich getäuscht! Statt eines massenhaften und vollen Gesanges, den ich erwartete, vernahm ich nur einen dünnen und magern (sit venia verbis), und als ich nach der Ursache dieser Veränderung forschte, konnte ich keine andere auffinden, als die, daß statt der früheren gefälligen Melodien steife Choräle (unter andern, wenn ich nicht irre, die in diesem Gesangbuche S. 13 befindliche Melodie), welche dem Volke nicht zusagen, gesungen wurden. Uebrigens hätte man, ohne das Volumen des Buches zu vergrößern, neben diesen Liedern auch die besseren von den weggefallenen ganz gut aufnehmen können, wenn man nur etwas ökonomischer mit dem Raume in anderen Beziehungen umgegangen wäre. Wozu doch in aller Welt z. B. die vielen Strophen mehrerer Lieder? Der Lieder, die mehr als 7—8 Strophen haben, gibt es sehr viele; das Lied S. 48 hat 19, das S. 228 sogar 20 Strophen. Wozu, frage ich nochmal, diese vielen Strophen? G e s u n g e n werden sie nie a l l e, und g e b e t e t auch nicht, weil das Volk durchgängig der Ansicht ist, ein Lied solle nicht g e b e t e t oder a l s G e b e t g e b r a u c h t werden. Diese Strophen stehen also rein überflüssig da, und der Raum, den sie einnehmen, hätte besser verwendet, hätte füglich mit den weggefallenen, dem Volke nun einmal liebgewordenen Liedern ausgefüllt werden können. Manche Lieder, wie z. B. die S. 162—166 auf den h. Johannes den Täufer und den h. Joseph, hätten g a n z wegbleiben können, weil die Feste dieser Heiligen in der Trierer Diözese nicht

mehr gefeiert werden. Eben so hätten auch S. 76—80 mindestens drei von den fünf Liedern auf den h. Rock ohne Nachtheil für die christliche Frömmigkeit wegbleiben können. Noch an vielen anderen Stellen hätte Raum gewonnen werden können. -- So viel über die Ausstellungen des Volkes an dem Gesangbuche, und man wird gestehen müssen, daß dieselben nicht gerade ungegründet sind.

Was das Gebetbuch betrifft, so wollen vorzüglich die langen Gebete des Vorbeters (des Priesters), womit die kurzen Antworten des Volkes in keinem Verhältnisse stehen, keine Billigung finden, und schon öfter sind Aeußerungen unter dem Volke laut geworden, wie folgende: „Wenn der Priester doch Alles beten solle, dann könne oder möge er auch in lateinischer Sprache beten"; und: „Wenn der Priester Alles zu beten hätte, dann brauchten sie auch das Gebetbuch nicht." Man wird gestehen müssen, daß auch diese Ausstellung nicht ohne Grund ist: man darf nur einen Blick in das Gebetbuch thun, um sich sofort zu überzeugen, daß dieser Vorwurf fast alle Nachmittagsandachten trifft. Bei Volksandachten aber sollte dem Volke sein Antheil daran um so mehr in hinreichendem Maße gewährt werden, weil sonst zu befürchten ist, daß es an denselben, ungeachtet sie Volksandachten, d. h. für das Volk bestimmte Andachten sind, entweder keinen oder doch nur einen sehr lauen Antheil nimmt. Auch der vorbetende Geistliche hat sich, falls er nicht eine eiserne Lunge besitzt, über die langen Gebete, die er zu sprechen hat, zu beklagen: ich wenigstens werde in Zukunft, da in meiner Kirche die Andacht unmittelbar auf die christliche Lehre folgt, kaum mehr im Stande sein, nach einer 3/4 stündigen christlichen Lehre eine solche Andacht zu halten, und in ähnlicher Lage werden sich viele andere Pfarrer befinden.

Bisher haben wir gesehen, was das Volk an dem neuen Gesang- und Gebetbuche ausstellt und, wie wir ebenfalls gesehen, mit Recht ausstellt.

Es gibt aber noch manches Andere, was eine kleine Rüge verdient. Hieher rechne ich in dem Gesangbuche:

1. Die willkührliche Abänderung mancher Melodien. So ist der Gesang des Liedes: „Weine nicht! Gott lebet noch", auf S. 91, ein anderer als der bei Töpler und in dem Limburger Gesangbuche; und schwerlich wird, wer einen Vergleich anstellt, diese Abänderung eine glückliche nennen wollen. Dasselbe gilt von der Melodie S. 224 (zumal von dem Schlusse), wenn man sie vergleicht mit der, wel

che z. B. bei Runkel vorkommt. Am meisten aber gilt dieses von der Melodie S. 231, und diese Melodie (die Melodie des Liedes: „Herr, großer Gott, dich loben wir") hätte um so weniger abgeändert werden sollen, da sie in dem Munde alles Volkes ist und daher in ihrer jetzigen Abänderung schwerlich sobald in den Volksgebrauch übergeben wird.

2. Die öftere mit Nichts zu rechtfertigende Verstümmelung der Melodien. So die Verstümmelung der Melodie auf S. 25 am Ende; gewiß wird jeder Kenner der ursprünglichen Melodie diese Verstümmelung als eine Korruption bezeichnen; auch wären statt der halben Note cis im dritten und fünften Takte besser die 2/4 Noten d und e stehen geblieben. Dasselbe gilt von der Melodie S. 223; Jeder fühlt, daß vor der letzten Zeile etwas ausgelassen ist. Am meisten ist das jedoch der Fall mit der Melodie auf S. 246, die ebenfalls von allem Volke gekannt ist und deren Verstümmelung am Ende schwerlich von demselben wird gutgeheißen werden. Ueberhaupt ist es um die Verstümmelung einer guten Melodie eine mißliche Sache, und verhält es sich damit unstreitig wie mit der Verstümmelung jedes andern Kunstproduktes: sie wird von dem Kenner überall schmerzlich empfunden.

3. Die willkührliche Veränderung des Metrums oder Taktes an mehreren Melodien. So ist der ursprüngliche 3/4 Takt des Liedes S. 138 in einen 4/4 Takt umgeändert. Wozu doch diese Umänderung? Oder sollte man Gott nicht eben so mit einem Liede im 3/4 Takt loben können, als mit einem im 4/4 Takte? Hat doch das Gesangbuch das 3/4 Metrum bei vielen andern Liedern beibehalten. Ich weiß zwar wohl, daß in unsern Tagen besonders Töpler mit solchen Veränderungen vorangegangen ist (ohne Zweifel ist auch die Melodie jenes Liedes aus den Chorälen von Töpler genommen); allein ungeachtet alles Respektes, den ich gegen Töpler wegen seiner Verdienste um den Kirchengesang habe, kann ich ihm hierin doch nicht meinen Beifall geben, zumal durch eine solche Taktveränderung der ursprüngliche Charakter eines Liedes fast ganz verwischt wird. Ich hörte oft in meiner Kirche eben jenes Lied S. 138 von der Schuljugend singen, ohne klug daraus werden zu können, bis ich endlich bei einer zufälligen Durchsicht der Töpler'schen Choräle fand, daß es das alte Lied: „O Königin, gnädigste Frau" war, welches sich ganz anders und weit besser im 3/4, als im 4/4 Takte ausnimmt. An andern Liedern ist zwar nicht das Metrum oder der Takt verändert, nichts destoweniger sind aber doch Veränderungen

darin angebracht, die nicht glücklich zu nennen sind. So sind an dem bekannten Liede: „Thauet, Himmel, den Gerechten", S. 7—8 die Achtelnoten in den Vorschlagssylben in Viertelnoten umgesetzt worden, wodurch die sonst so schöne Melodie etwas schleppend wird; der alte Meister, Michael Haydn, hatte Achtelnoten gesetzt, und den hätte man nicht sollen korrigiren wollen; zumal man bei anderen Melodien, wie bei der auf S. 127, dieses Tonmaß in dem Vorschlage beizubehalten kein Bedenken getragen hat.

Uebrigens wäre an die Stelle mancher alten Melodie besser eine neue, dem Geiste der Festzeit mehr zusagende Melodie getreten, wie z. B. S. 14 statt dieser die anmuthige Melodie von Gratz in dessen zweiter Sammlung kirchlicher Gesänge. In andern Fällen wäre dagegen besser die alte Melodie beibehalten worden; wie z. B. S. 141 die schöne alte Melodie des Liedes: „Ein' schöne Ros' im heil'gen Land". Manchen wird es wundern, daß man mitunter Melodien von Nichtkatholiken aufgenommen hat. Wenigstens wird z. B: in dem Kindergärtchen von Erk und Greef S. 70 die in unserm Gesangbuche auf S. 13 befindliche Melodie geradezu dem Dr. Martin Luther zugeschrieben.

Einer Kritik des Textes der Lieder mich, der Kürze wegen, enthaltend, gehe ich zu dem Gebetbuche über; beschränke mich jedoch für jetzt darauf, blos eine Bemerkung zu machen. S. 606 findet sich der Rosenkranz als Bestandtheil der Andacht bei dem sogenannten Ewigen Gebete. Nachdem lange genug das Unzweckmäßige des Rosenkranzes bei einer zur Anbetung des allerheiligsten Altarssakramentes bestimmten Feierlichkeit gefühlt und erkannt war, hätte derselbe in einem Gebetbuche von Anno 1846 nicht mehr als Bestandtheil einer diesfälligen Andacht vorkommen sollen*). Ich habe allen Respekt vor dem Rosenkranze; aber in eine solche Andacht paßt er nicht...

Ich wiederhole zum Schlusse, daß ich diese Gegenbemerkungen einzig im Interesse der guten Sache und zur Förderung derselben niedergeschrieben und veröffentlicht habe.

P. A.

---

*) Mir scheint übrigens hier eine gewisse Deferenz, die ich jedoch nicht rechtfertigen will, obgewaltet zu haben.

Bischöfe und Priester.

Die Protestanten lehren, zwischen Bischöfen und Priestern habe es ursprünglich in der Kirche gar keinen Unterschied gegeben, sondern beide Wörter seien gleichbedeutende Namen für eine und dieselbe amtliche Person gewesen. Man beruft sich zum Beweise dieser Ansicht insbesondere auf den merkwürdigen Brief des h. Hieronymus an den Evagrius (Epist. 85). Um diesen Brief richtig zu verstehen und seinen Werth in Beziehung auf die bezeichnete Frage zu würdigen, muß man zwei Punkte, die Veranlassung und den Zweck des Briefes erwägen. Die Diakone bildeten in den ersten Jahrhunderten eine Klasse von Kirchendienern, welche den Verkehr des Bischofes mit der Gemeinde vermittelten; durch den Diakon gelangte die Gemeinde zum Bischof, und durch den Diakon theilte der Bischof der Gemeinde seine Anordnungen mit; der Diakon war, wie man es ausdrückte, das Ohr und das Auge des Bischofes. Die Diakone hatten die Armenpflege unter sich, und selbst die Priester erhielten aus ihren Händen denjenigen Theil von den Gaben, welcher ihnen zukam, und welche ihnen von der Gemeinde dargebracht wurden. Die Armen, die Priester, ja selbst die ganze Gemeinde stand so in einem gewissen Verhältnisse der Abhängigkeit von den Diakonen. Erwägt man diese Thatsachen, so begreift man, wie das Ansehen derselben zunehmen mußte, und wie die Priester, die in einem weit geringeren Verkehre mit der Gemeinde standen, und deren Amtsverrichtungen sich auf rein geistliche Angelegenheiten, auf die Angelegenheiten des Kultus beschränkten, — durch die Diakone verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt wurden. Das Ansehen der Diakone stieg bis zum fünften Jahrhundert. Gegen die Anmaßungen derselben traten die Konzilien, z. B. das Konzilium von Nicäa (325), das vierte Konzilium zu Carthago (399), und auch Kirchenschriftsteller auf. Hieronymus hat nie einen höhern Orden, als den des Presbyterats genommen, und auch er stellt sich in dem bezeichneten Briefe an den Evagrius jenen Anmaßungen mit derjenigen Entschiedenheit entgegen, welche man in seinen polemischen Schriften zu finden gewohnt ist. Wie? so darf man seine Gedanken ausdrücken, wie? die Diakone wollen sich den Priestern gleichstellen, oder sich gar über sie erheben? Wissen sie denn, wer die Priester sind? Wissen sie nicht, daß zwischen Priestern und Bischöfen kein Unterschied ist? Wie fällt es denn einem solchen Tafel- und Wittwenbedienten

ein, sich einem Priester, der das h. Opfer verrichtet, gleichzustellen? *)

Zweitens. Hieronymus sucht nun durch Schriftstellen zu zeigen, daß es keinen Unterschied zwischen Bischof und Priester gebe. Die Stellen der h. Schrift, die er anführt, beweisen seine Behauptung nicht.

Drittens aber enthält der Brief des Hieronymus selbst eine Stelle, welche zeigt, daß die Amtsverrichtungen des Bischofes und des Priesters nicht dieselben waren: denn er sagt selbst: „Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat" **), und dieser Unterschied ist auch heut zu Tage noch der wesentlichste Unterschied zwischen dem Bischofe und dem Priester; denn daß Priester das Sacrament der Firmung gespendet haben, ist nicht selten in der Kirche vorgekommen ***). In dem 5. Jahrhunderte wurden das Ansehen und die Anmaßungen der Diakone gebrochen, aber das Ansehen der Archidiakone wuchs, und wie die Diakone sich über die Priester erhoben, so drängten die Archidiakone die bischöfliche Gewalt selbst in den Hintergrund. Dieses führt mich auf einen andern Punkt, den ich dem Leser jetzt vorlegen will. Er betrifft

*) Mensarum et viduarum minister — eine Anspielung auf die Amtsverrichtungen der Diakone in der Apostelgeschichte.

**) Vgl. von Droste Kirchenrecht. 2. Bd. 1. Abth. S. 36.

***) Die Ansicht, nach welcher es auch einem Priester gestattet werden kann, die h. Firmung zu ertheilen, war früher nicht ohne Widerspruch. Zwei große Theologen, Durandus *) und Hadrian **) beschuldigten sogar Gregor d. Gr., er habe sich eines Irrthums schuldig gemacht, indem er Priestern erlaubt habe, die Firmung zu ertheilen. Bei den Griechen wird die Firmung in der Regel von den Priestern ertheilt, und diese Sitte ist alt. So warf Photius den Lateinern es als einen Irrthum vor, daß sie die Macht, die Firmung zu ertheilen, blos auf die Bischöfe beschränkten. Wie die lateinische Kirche über diesen Punkt dachte, geht daraus hervor, daß sie bei den Vereinigungsversuchen und bei der theilweis erfolgten Vereinigung mit den Griechen von diesem Punkte stets abgesehen, und von den Griechen nie verlangt hat, daß sie die Firmung nur durch Bischöfe sollten ausspenden lassen. Von den Päpsten, welche Priestern es gestattet haben, die Firmung zu administriren, nenne ich Hadrian V., Nicolaus IV., Johannes XXII., Urban V., Leo X. u. s. w. Vgl. Pallavicino, Geschichte des Konzils von Trient zur Sessio 7. can. 3.

*) in 4 dest. 7. 9. 4.

**) in 4 de conf.

Die Päpste Formosus und Stephanus VII.

Die umlaufenden Handbücher der Kirchengeschichte erzählen von einer schauderhaften That des Papstes Stephanus VII. (896—897), welcher seinem Vorfahren auf dem päpstlichen Stuhle, dem Papst Formosus, nach dessen Tode den Prozeß machen, seine Leiche aus dem Grabe hervorholen, sie mit den päpstlichen Insignien bekleiden, sie dann von einem Konzilium verurtheilen, und nachdem ihr drei Finger von der rechten Hand abgeschlagen worden, in die Tiber werfen ließ. Herr Alzog schreibt z. B. über diese That also: „Stephanus vergaß seiner apostolischen Würde so sehr, daß er, von bitterer Rache erfüllt, Formosus noch im Grabe verurtheilen, seinen Leichnam ausgraben und beschimpfen ließ. Aber diese Ruchlosigkeit empörte die Gegenpartheі; sie warf Stephan in den Kerker und erwürgte ihn."

Welches Verbrechen hatte Formosus begangen, weswegen Stephan ihn verurtheilen ließ? Oder hatte er gar kein Verbrechen begangen, und war das Verfahren des Stephanus ein Akt reiner Willkühr und bloßer Verruchtheit, die sich nicht einmal die Mühe gibt, irgend ein Gesetz zum Vorwande zu nehmen oder hinter dasselbe sich zu verbergen? Darüber geben uns die kirchengeschichtlichen Handbücher keine oder doch nur mangelhafte Auskunft, und doch muß man dieses wissen, um die ganze höchst traurige Begebenheit zu begreifen.

Nach den ältern Kirchengesetzen durfte kein Bischof sein Bisthum verlassen, um ein anderes anzunehmen. Der Bischof, so wurde dies Verhältniß betrachtet, ist mit seinem Bisthum eine höhere, geistige Ehe eingegangen. Wie der Mann seine Frau nicht verlassen kann, um eine andere zu nehmen, und wie nur der Tod das Band lösen kann, welches sie miteinander verbindet, so kann der Bischof ebenfalls nur durch den Tod von seinem Bisthum getrennt werden.

Neunhundert Jahre hatte man in Rom unverbrüchlich an diesem Gesetze festgehalten. Dieses Gesetz hatte auch seine volle Gültigkeit bei der Papstwahl, es fiel, und es durfte ihm zufolge die Papstwahl auf keinen der benachbarten Bischöfe fallen*). Daher finden wir, daß in jenen Zeiten sehr häufig

*) Formosus papa, ut ego observavi, omnium Romanorum pontificum primus ex alienae dioeceseos episcopo Romanus pontifex est factus, cum ante ipsum nonnisi ex presbytero vel diacono cardinalibus factus fuisset Romae papa. Idem refert

auch Diakone oder Archidiakone zu Päpsten gewählt wurden, theils wegen des großen Einflusses, den die Diakone und Archidiakone hatten, theils weil kein Bischof gewählt werden konnte. So z. B. wurden Pelagius I., Gregor der Große, Sabinian, Bonifacius III. als Diakone, Gregor VII. als Archidiakon zum Papste erwählt.

Formosus war Bischof von Porto, als er im Jahre 891 auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Es fragte sich also: ist nach den bestehenden Kirchengesetzen und nach dem Herkommen der römischen Kirche die Erhebung des Formosus auf den päpstlichen Stuhl kanonisch gültig oder nicht? Außer dieser Frage kamen noch einige andere Anschuldigungen gegen den Formosus hinzu; so wurde gegen ihn geltend gemacht, er sei, bevor er zum Bischofe von Porto befördert worden, von Johannes VIII. seines geistlichen Charakters entkleidet und in den Laienstand verstoßen worden; denn er habe auf seiner Flucht geschworen, niemals nach Rom zurückzukehren u. s. w. Die letztern Punkte waren in Beziehung auf die Hauptklage Nebenfragen.

Waren Kirchengesetze vorhanden, welche dem Bischofe es untersagten, ein anderes Bisthum anzunehmen, so war die Beförderung des Formosus null und nichtig, Formosus war dann eigentlich nicht Papst, und die Schritte, die er als Papst gethan, waren ebenfalls nichtig. In diesem Sinne erkannte Stephanus oder das von ihm zu diesem Zwecke in Rom versammelte Konzilium gegen Formosus; seine Wahl wurde als unkanonisch verworfen und seine Amtshandlungen für ungültig erklärt. Man hat behauptet, Stephanus habe auch die Weihen, die Formosus ertheilt habe, für ungültig erklärt, allein dieser Behauptung wird widersprochen.

Ein Vertheidiger des Stephanus könnte indeß diese Beschuldigung zugeben, und zeigen, daß nichts aus der Thatsache, wenn sie auch als wahr angenommen wird, gegen Stephanus folge. Man würde heut zu Tage freilich ganz einfach sagen: „Die Weihen, welche Formosus ertheilt hatte, waren, wenn nicht licite, dennoch valide ertheilt, und somit sei das Benehmen des Stephanus ein gewaltsames, unkirchliches gewesen. Aber die Sache verhält sich anders, sie hängt mit der Frage über den sakramentalischen Charakter des Episkopates genau zusammen.

---

vetustissimus et sine auctoris nomine scriptus liber bibliothecae Vaticanae. *Panvinius annot. ad Platinam.*

Hierüber aber herrschen unter den Theologen drei Meinungen. Viele Theologen, insbesondere die ältern und darunter die angesehensten Scholastiker: Lombardus, der h. Benaventura, der h. Thomas waren der Meinung, das Episkopat sei kein besonderes von dem Presbyterate verschiedenes Sakrament, drücke also auch keinen neuen Charakter ein, sei also überhaupt kein davon verschiedener Ordo, sondern enthalte nur eine größere Gewalt. Das Gegentheil behauptete Bellarmin und ihm folgen die meisten neuern Theologen. Zwischen beiden extremen Meinungen steht eine dritte in der Mitte, wornach das Episkopat zwar nicht eines und desselben Charakters mit dem Presbyterate sein soll, aber auch keines von demselben verschiedenen (so daß der Charakter des Presbyterates ein anderer wäre, als der des Episkopates), sondern nach dieser Ansicht ist das Episkopat eine Erweiterung, eine extensio des Presbyterates; es gibt ihr zufolge nur Einen Ordo, der im Presbyterate angefangen und im Episkopate vollendet wird; diese Erweiterung des Charakters soll aber nicht zu betrachten sein als eine Erweiterung oder Vermehrung in eadem re, sondern instar extensionis ad plures res obiectas, wie Liebermann V. p. 267 der 4. Auflage seiner Institutiones es ausdrückt.

Ist nun, wie die erste und älteste Meinung will, das Episkopat kein von dem Presbyterate verschiedener Ordo, so ist es einleuchtend, daß dann alle Gewalt, die der Bischof als solcher ausübt, blos eine potestas iurisdictionis ist. Wird nun dem Bischofe die Jurisdiktion benommen, so hört seine Gewalt zu weihen auf. Wollte aber ein Bischof nach dieser Ansicht, auch wenn ihm die Jurisdiktion genommen wäre, dennoch weihen, so würden solche Weihen nicht blos illicite, sondern auch invalide ertheilt. Dasselbe gilt unter der gemachten Voraussetzung auch von einem Bischofe, dessen Wahl null und nichtig wäre. Alle Akte, die er als Bischof ausgeübt, sowohl des Ordo's als der Jurisdiktion, wären in dem gegebenen Falle nicht blos illicite, sondern auch invalide ertheilt, alle, welche er z. B. zu Diakonen, zu Priestern geweiht, wären nicht Diakone, wären nicht Priester; alle geistlichen Handlungen, welche Priester, die von einem solchen Bischofe geweiht worden, wären null und nichtig, wie ihre Weihe selbst null und nichtig wäre. Wenn nun die bezeichnete Ansicht heut zu Tage von den Theologen aufgegeben worden *), so kann dies

*) Ueber die hier berührte Frage von dem Verhältnisse des Episkopates zum Presbyterate wird eine besondere Abhandlung in dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift mitgetheilt werden.

auch Diakone oder Archidiakone zu Päpsten gewählt wurden, theils wegen des großen Einflusses, den die Diakone und Archidiakone hatten, theils weil kein Bischof gewählt werden konnte. So z. B. wurden Pelagius I., Gregor der Große, Sabinian, Bonifacius III. als Diakone, Gregor VII. als Archidiakon zum Papste erwählt.

Formosus war Bischof von Porto, als er im Jahre 891 auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Es fragte sich also: ist nach den bestehenden Kirchengesetzen und nach dem Herkommen der römischen Kirche die Erhebung des Formosus auf den päpstlichen Stuhl kanonisch gültig oder nicht? Außer dieser Frage kamen noch einige andere Anschuldigungen gegen den Formosus hinzu; so wurde gegen ihn geltend gemacht, er sei, bevor er zum Bischofe von Porto befördert worden, von Johannes VIII. seines geistlichen Charakters entkleidet und in den Laienstand verstoßen worden; denn er habe auf seiner Flucht geschworen, niemals nach Rom zurückzukehren u. s. w. Die letztern Punkte waren in Beziehung auf die Hauptklage Nebenfragen.

Waren Kirchengesetze vorhanden, welche dem Bischofe es untersagten, ein anderes Bisthum anzunehmen, so war die Beförderung des Formosus null und nichtig, Formosus war dann eigentlich nicht Papst, und die Schritte, die er als Papst gethan, waren ebenfalls nichtig. In diesem Sinne erkannte Stephanus oder das von ihm zu diesem Zwecke in Rom versammelte Konzilium gegen Formosus; seine Wahl wurde als unkanonisch verworfen und seine Amtshandlungen für ungültig erklärt. Man hat behauptet, Stephanus habe auch die Weihen, die Formosus ertheilt habe, für ungültig erklärt, allein dieser Behauptung wird widersprochen.

Ein Vertheidiger des Stephanus könnte indeß diese Beschuldigung zugeben, und zeigen, daß nichts aus der Thatsache, wenn sie auch als wahr angenommen wird, gegen Stephanus folge. Man würde heut zu Tage freilich ganz einfach sagen: „Die Weihen, welche Formosus ertheilt hatte, waren, wenn nicht licite, dennoch valide ertheilt, und somit sei das Benehmen des Stephanus ein gewaltsames, unkirchliches gewesen. Aber die Sache verhält sich anders, sie hängt mit der Frage über den sakramentalischen Charakter des Episkopates genau zusammen.

---

vetustissimus et sine auctoris nomine scriptus liber bibliothecae Vaticanae. *Panvinius annot. ad Platinam.*

Hierüber aber herrschen unter den Theologen drei Meinungen. Viele Theologen, insbesondere die ältern und darunter die angesehensten Scholastiker: Lombardus, der h. Bonaventura, der h. Thomas waren der Meinung, das Episkopat sei kein besonderes von dem Presbyterate verschiedenes Sakrament, drücke also auch keinen neuen Charakter ein, sei also überhaupt kein davon verschiedener Ordo, sondern enthalte nur eine größere Gewalt. Das Gegentheil behauptete Bellarmin und ihm folgen die meisten neuern Theologen. Zwischen beiden extremen Meinungen steht eine dritte in der Mitte, wornach das Episkopat zwar nicht eines und desselben Charakters mit dem Presbyterate sein soll, aber auch keines von demselben verschiedenen (so daß der Charakter des Presbyterates ein anderer wäre, als der des Episkopates), sondern nach dieser Ansicht ist das Episkopat eine Erweiterung, eine extensio des Presbyterates; es gibt ihr zufolge nur Einen Ordo, der im Presbyterate angefangen und im Episkopate vollendet wird; diese Erweiterung des Charakters soll aber nicht zu betrachten sein als eine Erweiterung oder Vermehrung in eadem re, sondern instar extensionis ad plures res obiectas, wie Liebermann V. p. 267 der 4. Auflage seiner Institutiones es ausdrückt.

Ist nun, wie die erste und älteste Meinung will, das Episkopat kein von dem Presbyterate verschiedener Ordo, so ist es einleuchtend, daß dann alle Gewalt, die der Bischof als solcher ausübt, blos eine potestas iurisdictionis ist. Wird nun dem Bischofe die Jurisdiktion benommen, so hört seine Gewalt zu weihen auf. Wollte aber ein Bischof nach dieser Ansicht, auch wenn ihm die Jurisdiktion genommen wäre, dennoch weihen, so würden solche Weihen nicht blos illicite, sondern auch invalide ertheilt. Dasselbe gilt unter der gemachten Voraussetzung auch von einem Bischofe, dessen Wahl null und nichtig wäre. Alle Akte, die er als Bischof ausgeübt, sowohl des Ordo's als der Jurisdiktion, wären in dem gegebenen Falle nicht blos illicite, sondern auch invalide ertheilt, alle, welche er z. B. zu Diakonen, zu Priestern geweiht, wären nicht Diakone, wären nicht Priester; alle geistlichen Handlungen, welche Priester, die von einem solchen Bischofe geweiht worden, wären null und nichtig, wie ihre Weihe selbst null und nichtig wäre. Wenn nun die bezeichnete Ansicht heut zu Tage von den Theologen aufgegeben worden *), so kann dies

*) Ueber die hier berührte Frage von dem Verhältnisse des Episkopates zum Presbyterate wird eine besondere Abhandlung in dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift mitgetheilt werden.

in unserer geschichtlichen Frage nichts verfangen. War diese Ansicht zur Zeit des Papstes Stephanus herrschend, so kann man ihn nicht tadeln, wenn er unter der gegebenen Voraussetzung darnach handelte.

Wenn Döllinger sagt: „Die bloße Versetzung von einem Bisthume auf ein anderes habe ein solches Verfahren um so weniger rechtfertigen können, als bei dem Papste Marinus, der vorher Bischof von Cervetri gewesen, dasselbe stattgefunden haben", so läßt sich darauf zweierlei erwidern. Erstens, die Thatsache als ausgemacht angenommen, Marinus sei früher Bischof zu Cervetri gewesen, waren denn dadurch, daß Marinus die bestehenden Kirchengesetze, die in Rom bisher so heilig gehalten worden, übertreten hatte, aufgehoben worden? Zweitens aber kann man mit dem Papste Stephanus V. sagen: Qui dicunt Marinum antea fuisse episcopum, ideoque ad aliam sedem non potuisse transferri, *ostendant hoc* *). Das möchte aber sehr schwer werden zu beweisen. Der Metropolit Stylianus von Neucäsarea stellt es geradezu in Abrede, daß Marinus früher Bischof gewesen sei. Illa, schreibt er, quae contra integerrimum ac revera sanctissimum papam Marinum confinxit Photius quo loco ponis? Quae te non ignorare certo scimus, quemadmodum et litterae tuae ad Basilium imperatorem nostrum declarant. Papst Johannes IX., von der Partei des Formosus, welcher Alles, was der Papst Stephanus gegen Formosus gethan hatte, wieder aufheben ließ, erklärt auf der römischen Synode wie folgt: Quia necessitatis causa de Portuensi ecclesia Formosus pro vitae merito ad apostolicam sedem provectus est, statuimus et omnino decernimus, ut in exemplum nullus assumat, praesertim cum sacri canones hoc penitus interdicant, et praesumentes tanta feriant ultione, ut etiam in fine laicam eis prohibeant communionem. Johannes läßt die Erhebung des Formosus auf den römischen Stuhl als Ausnahme gelten, und schärft das bestehende Gesetz von Neuem auf das allernachdrücklichste ein. Er weiß aber nichts davon, daß vor dem Formosus Marinus bereits eine Ausnahme gemacht habe. Hätte er dieses aber gewußt und hätte er an die Richtigkeit der Thatsache geglaubt, so wäre es nicht zu begreifen, wie er ein solches bedeutendes Moment mit Stillschweigen sollte übergangen haben, ein Moment, welches die Ver-

*) Annal. Baron. ann. 855 §. 9. Labbé. Concil. Tom. 8. p. 1391 et Tom. 9. p. 336.

setzung des Formosus von Porto nach Rom nach Döllinger's Ansicht rechtfertigen soll?

Mag man nun über das Verfahren des Stephanus urtheilen, wie man will, so sieht man, daß es ihm wenigstens nicht an einem gesetzlichen Vorwande für sein Verfahren fehlte. Aber wie kam Stephanus dazu, einem Todten den Prozeß zu machen und einen Todten zu verdammen? Nehmen wir einen Augenblick an, Stephanus sei frei von aller feindlichen Gesinnung gegen seinen Vorfahren gewesen, so läßt sich darauf dieses antworten: Erstens, daß auch Verstorbene verdammt, daß auch Verstorbenen das Anathem könne gesprochen werden, dies war mehr als drei Jahrhunderte früher auf dem fünften allgemeinen Konzilium zu Constantinopel entschieden worden. Hätte aber Stephanus die Ueberzeugung gehabt, Formosus sei auf eine unrechtmäßige Weise auf den römischen Stuhl gelangt, seine Wahl sei nach den Canones null und nichtig gewesen, so hätte ihm die Pflicht geboten, die Sache untersuchen zu lassen und zur Entscheidung zu bringen. Denn in diesem Falle wäre ja eine große Reihe von kirchlichen Akten von den von Formosus geweihten und angestellten Geistlichen verrichtet worden, welche nicht blos illicite, sondern invalide wären vorgenommen worden. Dadurch, daß Stephanus die Leiche des Formosus aus dem Grabe holen und in diesem Prozesse figuriren ließ, hat er einen düstern Schleier über sein ganzes Verfahren gezogen, und hat die Historiker so sehr gegen sich eingenommen, daß es ihnen fast allen einige Mühe kostet, ihre Freude zu verbergen, wenn sie erzählen, daß Stephanus selbst im Kerker erdrosselt worden ist. Baronius drückt sich unter Andern ebenfalls in den stärksten Worten gegen Stephanus aus, und es bleibt ihm nichts als der Trost, daß Stephanus nicht in fide, sondern blos in facto geirrt habe. Ita furore percitus homo non quod iure liceret, sed quod exaestuans rabies suasit, implevit; non enim fuit *error in fide* sed violenta tyrannis *in facto*.

Hätte Stephanus gegen einen Lebenden eine solche Untersuchung eingeleitet, und wäre er mit einem Lebenden verfahren, wie hier mit einer Leiche, so wäre dies offenbar weit härter gewesen; denn der todte Leichnam fühlte von allem dem nichts, was mit ihm vorgenommen wurde, der Lebende aber wäre dadurch in unnennbares Unglück, Schmerz und Leid gestürzt worden, und dennoch würde eine solche That nicht so einen schauderhaften Eindruck auf die Phantasie machen, als diejenige That, welche Stephanus gesetzt hat, und sie würde das Ur-

theil der Nachwelt weit weniger gegen denselben eingenommen haben. Die Behandlung, welche dahingegen Formosus nach seinem Tode erfahren, hat ein wohlthätiges Licht auf sein Leben zurückgestrahlt; indessen fehlt es nicht an gelehrten Männern, welche in seine Freisprechung nicht einstimmen. Hieher gehört unter andern der Priester des Oratoriums Morinus, welcher in der Vorrede zu zwei Abhandlungen des Auxilius also schreibt: Hinc (aus diesen Abhandlungen) constat pontifices Stephanum et Sergium, non adeo fuisse sceleratos, nec Formosum adeo sanctum, ut multi sibi persuadent: Stephanum et Sergium probabiles causas, immo in speciem graves, exauctorandi Formosi ordinationes habuisse; — und weiter unten: In Stephani pontificis actionem, qui Formosum papam mortuum in iudicium vocavit, exhumari iussit, et condemnatum vestibus pontificalibus exui, tribusque digitis amputatis in Tiberim proiici, plurimum invehitur; nec ipse tantum, sed recentiores plerique hoc facinus tragice exaggerant, ideoque pontificem illum iniuriis et opprobriis onerant et dilacerant. Plerique omnes historici qui hactenus de hac actione scripserunt, eam sinistre conspexerunt, ideoque pontificem Stephanum innumeris convitiis, nulla tantae dignitatis habita reverentia prosciderunt. At si alio conspectu, eoque dextero, quis eam contempletur, iusta et severa legum observatio apparebit, zelusque pro disciplina ecclesiastica suspiciendus *).

Wir haben nicht die Absicht, die verwickelte Frage, die wir hier zur Sprache gebracht, erschöpfend zu behandeln; es genügt uns, auf das Mangelhafte in den kirchenhistorischen Kompendien aufmerksam gemacht zu haben; wir beschränken uns auf die nachstehende Reflexion. Der Richter, welcher straft, muß sich ja hüten, daß er nicht zeige, er habe ein Vergnügen an der Verhängung der Strafe; er darf daher schlechterdings nichts thun, was das Gesetz, was die Ermittelung der Schuld nicht fordert **). Geht er darüber hinaus, thut er einen Schritt, welcher verräth, daß er eine Freude daran hat, daß der Angeklagte gestraft werde, so erklärt sich das Gefühl aller redlichen Menschen gegen ihn. Das Volk wird schweigend zusehen, wenn der Henker den überwiesenen Verbrecher durch das

*) De sacris ordinibus p. 282 u. 283 ed. Antverp.

**) Quand on envoye un coupable à la mort; on ne lui montre plus de colère.

Beil hinrichtet, aber der Henker thue mehr als sein Amt von ihm fordert, er versetze dem zum Tode Verurtheilten nur einen Streich, welcher nicht zum Zwecke hat, denselben vom Leben zu bringen, sondern welcher seine Freude an dem Unglück des Schlachtopfers bezeigt, so wird das Gefühl des Volkes allgemein empört werden, und der Henker selbst wird den heftigsten Verwünschungen und selbst einer augenblicklichen Volksjustiz schwer entgehen. Daß die Asche verstorbener Menschen wieder ausgegraben und geschändet worden ist, davon gibt es Beispiele genug; hätte aber Stephanus die Leichenkomödie, die auf die Thatsachen, um deren Ermittelung es sich handelte, keinen Einfluß haben konnte, nicht veranstaltet, so würde ohne Zweifel sein Name einen ganz andern Klang in der Geschichte haben, als er jetzt leider hat.

Geistliche Sprüche des h. Johannes vom Kreuze.

Das menschliche Leben hat eine doppelte Sphäre, eine materielle und eine geistige, eine sinnliche und eine übersinnliche, eine irdische und eine überirdische. Das Leben der großen Mehrzahl der Menschen theilt sich in beide Sphären, sie leben abwechselnd in den Bereichen der geistigen und der sinnlichen Welt, und wie es nur wenige Geister gibt, die sich von aller irdischen Beziehung lossagen und ein reines Leben des Geistes leben, so gibt es auch nicht viele, welche sich auf die Dauer und für immer von allen höheren Beziehungen losgesagt hätten, die ganz dem Reiche der Materie und der geistigen Finsterniß anheimgefallen wären, und deren Leben nicht, wenn auch noch so selten, von Zeit zu Zeit wenigstens einen höhern Lichtstrahl auffinge oder doch wenigstens blitzartig von demselben erleuchtet würde. Wer seine ganze Thätigkeit der Ausbildung einer besondern Fähigkeit seines Geistes oder Gemüthes widmet, wer sein ganzes Leben sich der Tonkunst weihet, der vernimmt dort Akkorde und Mißklänge, wo die Wahrnehmungen des gewöhnlichen Menschen, der seine Seelenkräfte nach dieser Seite nicht ausgebildet hat, nicht hinreichen, und welche ihm klar zu machen ein vergebliches Unternehmen sein würde. Wer sich von allen irdischen Beziehungen loslöset und ganz eigentlich der Welt abstirbt, so daß die Welt für ihn nicht mehr da ist, und mit der ganzen Kraft seines Geistes und der ganzen Fülle seines Gemüthes in sich selbst einkehrt, wer

den Blick, den nichts Irdisches mehr anzieht, nichts Irdisches mehr beschäftigt, nichts Irdisches mehr trübt, mit der ganzen Kraft und Ausdauer, deren der menschliche Wille fähig ist, auf sich wendet, in sich kehret, und sich erhebt zu dem Ewigen und Unendlichen, der muß Dinge schauen, die dem gewöhnlichen Auge, welches sich nur selten in sich kehret, nicht wahrnehmbar sind, er muß Harmonien und Disharmonien, Licht und Verdunkelungen finden, welche der Wahrnehmung des gewöhnlichen Menschen sich entziehen. Eben hierin liegt auch das Bedürfniß der eigenen Sprache, welche wir bei den Mystikern finden; denn da sie über Dinge sprechen, welche sich der gewöhnlichen Beobachtung und Wahrnehmung entziehen, so müssen sie sich eine eigene Sprache für die ihnen eigenthümliche Gedankenwelt bilden. Die Mystik steigt von Stufe zu Stufe, vom Leichtern zum Schwereren, vom Niedern zum Höheren, bis der Mensch gleichsam in einen Schlaf versenkt zu einem neuen Leben erwacht, wo er nicht blos von allen äußeren Dingen frei und nackt geworden, sondern wo ein neues, höheres Leben in ihm beginnt, in welchem die Liebe, nachdem sie alle Schranken und jede Trübung ausgeschieden, zur höchsten Reinheit gelangt. In dieser Reinheit sucht sie sich aller Individualität zu entäußern; alle Regungen und Wünsche derselben sind überwunden, sie ist selig in dem Besitze der Gottheit, sie hat sich ihrer selbst entäußert und Gott ist in sie hinabgestiegen, um sie mit seinem Wesen auszufüllen. Während die Seele diesen Gipfel erstiegen hat, hat sie sich aller Affekte, aller Gefühle, selbst aller Tröstungen entschlagen, und sie hat nur das einzige Bestreben, auf dem Punkte, auf welchen sie emporgestiegen, zu ruhen; während der Mystiker, der auf diesen Punkt gekommen, sein Höchstes erreicht hat, ist er zugleich auf die Spitze eines Abgrundes, der auf der andern Seite liegt, gerathen, an den Abgrund des Quietismus, in welchen viele Mystiker und ganze schwärmerische Sekten hinabgestürzt sind.

Vor diesem Abgrund der Mystik hat Johannes vom Kreuz selbst gewarnt, namentlich in seinem Ascensus montis Carmeli lib. 2. c. 13. und außer ihm insbesondere nachdrücklich Ruisbroch, ebenso die h. Theresia u. A.

Den Weg zu dieser Höhe, mit genauer Bezeichnung der verschiedenen Stufen, auf welchen derselbe aufsteigt, die Gefahren, die an demselben lagern, hat keiner unter sämmtlichen Mystikern so genau und scharf bezeichnet, als der h. Johannes vom Kreuz, dieses in seinen mystischen Schriften gethan hat. Die erste dieser Schriften führt den Titel; Das Aufsteigen

auf den Berg Karmel. Diese merkwürdige Schrift zerfällt in drei Bücher, wovon das erste überschrieben ist: Die dunkle Nacht, in dem zweiten wird von dem nächsten Mittel der göttlichen Vereinigung und der zweiten Nacht des Geistes, und in dem dritten wird von der Reinigung und von der aktiven Nacht des Gedächtnisses und des Willens gehandelt, und zugleich wird dann die Seele belehrt, wie sie sich in Ansehung der Thätigkeit jener beiden Vermögen zu verhalten habe, um zu der Vereinigung mit Gott zu gelangen.

Das zweite Werk des Johannes vom Kreuze führt ebenfalls den Titel des zweiten Buches: vom Aufsteigen auf den Berg Karmel, nämlich: Die dunkle Nacht der Seele, in zwei Büchern, und das dritte: Lebendige Liebesflamme, in welchem der begeisterte Seher von der Vereinigung der Seele mit Gott, mit einer Tiefe der Anschauung, mit einer so wunderbaren Kraft der Liebe und solchem Lichte der Sprache geredet, wie kein Mystiker es vor ihm gethan hat. Es folgen hierauf einige kleine Schriften, das Canticum spirituale, die Cautelae spirituales, das Sententiarium spirituale, einige Briefe und mehre geistliche Gesänge.

In allen diesen Schriften offenbart sich ein ganz ausgezeichnetes philosophisches Talent, und hätte Johannes vom Kreuze sich auf das Gebiet der Metaphysik geworfen, so hätte er vor den schwierigsten Problemen dieser Wissenschaft nicht nöthig gehabt, zurück zu weichen. Seine Schriften verhalten sich zu den Schriften der übrigen Mystiker, die vor ihm gelebt haben, wie das Evangelium des h. Johannes zu den drei übrigen Evangelien. Neben diesem philosophischen oder spekulativen Talente besaß Johannes vom Kreuze auch eine ausgezeichnete Anlage zur Poesie; seine geistlichen Dichtungen gehören unstreitig zum Tiefsinnigsten, was die christliche Poesie aufzuweisen hat. Er hat in der Regel einen geistlichen Gesang vorangeschickt, und die Erklärung desselben bildet den Inhalt seiner Schriften. Mehre Gesänge aber, canciones, sind vorhanden ohne seine Erklärungen; einige erinnern, was ihren dichterischen Schwung betrifft, an das hohe Lied Salomonis, andere stellen sich mit ihrer Innigkeit und Feuer dem Tandem audite me an die Seite. Die sämmtlichen Schriften des h. Johannes vom Kreuze sind in spanischer Sprache geschrieben; die prosaischen in eine andere Sprache zu übertragen ist zwar keine leichte Aufgabe, aber die poetischen bieten dem Uebersetzer sehr große Schwierigkeiten dar. Friedrich Schlegel, der diesen Poesien sehr hohen Werth beilegte, fand die Uebersetzung, um die ich ihn er-

suchte, so schwer, daß er meinte, nur der Wilhelm (sein Bruder Wilhelm August von Schlegel, der Meister in der Uebersetzungskunst), würde dieser Arbeit gewachsen sein.

Die kleine Schrift, welche wir nachstehend in der Uebersetzung mittheilen, ist die gemeinfaßlichste und gemeinnützigste von allen; sie ist, wie die Bücher des Thomas von Kempen von der Nachfolge Christi, zunächst für solche Christen bestimmt, die sich dem beschaulichen Leben widmen, wird aber auch von andern mit Interesse und Nutzen gelesen werden.

Johannes vom Kreuze wurde 1542 zu Fontibera bei Avila in Altcastilien geboren, trat in seinem 21sten Jahre in den Carmeliterorden, und wurde nebst der h. Theresia, die ihn sehr hochverehrte, der Restaurator des Ordens und der Stifter der unbeschuhten Carmeliten (Discalceati). Johannes hatte Vieles von seinen Ordensbrüdern, denen seine Reformation unwillkommen war, zu leiden; er wurde sogar von ihnen in den Kerker geworfen und unglaublich hart behandelt. In dieser Gefangenschaft dichtete er seine Gesänge, in welchen er wie von dem Flammenglanze eines Seraphs umstrahlt, von den Geheimnissen Gottes singt. Er starb 1591, den 14. Dezember, und wurde 1726 von Benedikt XIII. unter die Zahl der Heiligen erhoben.

Seine Schriften sind unter folgendem Titel in Deutschland erschienen: Opera mystica V. ac mystici doctoris B. Ioannis a cruce primi religiosi discalceati ordinis B. M. V. de monte Carmelo, et Seraphicae Virginis Theresiae fidelissimi coadiutoris. Ex Hispanico idiomate in Latinum nunc primum translata per R. P. F. Andream a Iesu, Polonum, eiusdem ordinis religiosum, Una cum elucidatione phrasium mysticarum, quas author in his suis operibus usurpat. Coloniae Agrippinae sumpt. Iac. Promper bibl. 1710. 3 Bd. Quarto, wovon die beiden ersten mit fortlaufender Seitenzahl.

Geistliche Sprüche des h. Johannes vom Kreuze.

Suche in dir das stete Streben und die Neigung zu erhalten, Christo in allen Dingen nachzufolgen, und handle so, wie Christus (in deiner Lage) handeln würde.

Um Christi willen entsage allen Wünschen, die sich dir darbieten; der, so lange er lebte, nie einen andern Wunsch gehabt hat, als den Willen seines Vaters zu erfüllen.

Bestrebe dich stets, dein Gemüth hinzulenken nicht auf

das Leichtere, sondern auf das Schwerere, nicht auf das Süße, sondern auf das minder Angenehme, nicht auf das Vornehmere und das Kostbarere, sondern auf das, was mehr demüthig und weniger geachtet ist, nicht auf das Viele, sondern auf das Wenige, nicht auf das Begehren, sondern darauf, nichts zu begehren.

Es ist besser, beladen sein neben einem Starken, als unbeladen sein neben einem Nichtstarken und Schwachen. Wenn du beladen bist, bleibst du bei Gott, welcher deine Stärke und welcher denen nahe ist, die betrübten Herzens sind (Ps. 33, 19); bist du aber nicht beladen, so bist du dir selbst, der du deine eigene Schwäche bist, am nächsten; die Tugend und die Standhaftigkeit der Seele aber wachsen und werden in den Mühseligkeiten gestärkt.

Wer ohne den Beistand eines Lehrers und Führers sein will, der gleicht einem einzelnen Baume auf dem Felde, der keinen Herrn hat, und dessen Früchte, so viel ihrer auch sein mögen, von den vorübergehenden Wanderern abgepflückt werden und nicht zur Reife gelangen.

Eine sich selbst überlassene Seele, die keinen Führer hat, gleicht einer vereinzelten glühenden Kohle, die statt stärker zu brennen nur mehr erkaltet.

Wer allein und ohne Führer fällt, der bleibt allein liegen, wenn er gefallen ist; und derjenige schätzt seine Seele geringe, der auf sich allein vertraut.

Wenn du nicht fürchtest, allein zu fallen, so fürchte wegen des Aufstehens, und erwäge, daß Zwei mehr können als Einer.

Wer belastet ist und fällt, der steht mit seiner Last schwer auf; wer blind ist und stürzt, dem wird die Blindheit nicht wieder auf die Beine helfen, und wenn er allein aufstehen sollte, so wird er auf Wegen wandeln, welche nicht die rechten sind.

Gott fordert von dir weit nachdrücklicher den geringsten Grad eines reinen Gewissens, als alle andern Werke, welche du verrichten kannst.

Vor Gott gelten der innere Kummer und die Mühseligkeiten, welche du aus Liebe zu ihm erträgst, viel mehr als alle Tröstungen, als alle geistlichen Beschauungen und Betrachtungen, welche du anstellen magst.

Den geringsten Grad des Gehorsams und der Ergebung schätzt Gott weit höher in dir, als alle Dienste, die du ihm zu erweisen Dich bemühest.

Verläugne deine Begierden und du wirst finden, was dein Herz suchet. Wie weißt du, ob dein Verlangen nach Gott ist?

Wenn durch die Erfüllung deines Willens die Bitterkeit deiner Seele verdoppelt wird, so gib deinem Willen doch nicht nach, wenn deine Seele auch in der Bitterkeit verharren müßte.

Eine Seele, welche nach Gott verlangt, ist minder lauter und rein, wenn sie noch den geringsten Grad einer Begierde nach irgend einem irdischen Gute hegt, als wenn sie durch die Last aller nur erdenklichen unreinen und drückenden Versuchungen und Verfinsterungen gedrückt wird, wenn sie nur nicht in dieselben einwilligt.

Eine Seele, welche mit Mühe und Anstrengung Gott anheimgibt, was billig und recht ist, gefällt Gott mehr, als diejenige Seele, welche dieser Dinge ermangelt, und alle ihre Werke in der Süßigkeit des Geistes vollbringt.

Eine Handlung, so geringfügig sie auch sein mag, wenn sie im Verborgenen geschieht und ohne den Wunsch, daß sie Andern bekannt werde, ist Gott angenehmer, als tausend andere Handlungen, welche mit dem eiteln Wunsche gesetzt werden, daß sie Andern bekannt werden möchten.

Wer aus reiner Liebe zu Gott handelt, der würde nicht aufhören, auch wenn Gott es nicht wüßte, dieselben Werke mit gleicher Freude und aus gleich reiner Liebe zu verrichten.

Ein Werk, welches ganz und aus reiner Liebe zu Gott verrichtet worden, bereitet dem Herrn im reinen Herzen eine vollkommene Herrschaft.

Ein Sperling, welcher sich auf die Leimruthe setzt, hat ein doppeltes Ungemach, erstens sich von dem Vogelleim loszumachen, und zweitens, sich davon zu reinigen. Auch der hat ein doppelt Ungemach, der seiner Neigung gefröhnt, er muß sich erstens wieder frei machen, und zweitens muß er sich von dem Unrath befreien, der an ihm kleben geblieben.

Wer seinen Begierden nicht gehorcht, dessen Geist wird mit großer Leichtigkeit sich bewegen, einem Vogel gleich, dessen Flügel durch nichts gebunden sind.

Es ist gleichgültig, ob ein Vogel mit einem dünnen oder dicken Faden festgebunden ist; denn wenn der Faden auch dünne ist, so bleibt der Vogel doch, so lange der Faden nicht bricht, gebunden, und kann nicht fortfliegen; eben so verhält es sich auch mit der Seele, wenn sie auch durch eine noch so unbedeutende Sache gefesselt ist.

Wenn die Fliege sich dem Honig nahet, so hemmt sie ihren Flug; die Seele, welche bei der Süßigkeit des Geistes beharren will, widersteht der Freiheit und ihren Gedanken.

Verweile nicht bei den Geschöpfen, wenn du das Antlitz Gottes in deiner Seele klar und ungetrübt erhalten willst, sondern mache vielmehr deinen Geist davon frei und halte ihn fern davon, und so wirst du mitten hindurch durch das göttliche Licht deinen Weg verfolgen.

Warum willst du noch länger zögern, da du in diesem Augenblicke Gott in deinem Herzen lieben kannst?

Ein Geist, der, wie es sich geziemt, rein ist, der verwickelt sich nicht in äußere Betrachtungen und menschliche Rücksichten; sondern frei von allen äußern Erscheinungen verkehrt er in seinem Innern mit seinem Gott in süßer Ruhe.

Eine Seele, welche Gott liebt, ist freundlich, demüthig und geduldig, eine kalte Seele aber verhärtet sich in ihrer Eigenliebe.

Wer den Faden des Gebetes verliert, der gleichet einem solchen, der einen Sperling in der Hand hat und ihn fliegen läßt, den er aber schwer wieder fangen kann.

Das Denken des Menschen allein ist kostbarer, als die ganze Welt, daher ist Gott allein werth, daß wir an ihn denken, ihm gehört jeder Gedanke, und somit beschuldigt uns jeder Gedanke, der sich nicht auf Gott bezieht, des Diebstahls.

Zu den Dingen, welche nicht wahrgenommen werden, wird das Unwahrnehmbare, zu den Dingen, welche wahrgenommen werden, werden die Sinne, zu dem Geist Gottes aber wird der Gedanke erfordert.

Erwäge, daß dein Schutzengel in dir nicht immer die Neigung zum Wirken erweckt, obgleich er immer deine Vernunft erleuchtet; daher erwarte keine Süßigkeit wahrzunehmen, wenn Vernunft und Verstand dir auch genügen.

Wenn das Verlangen sich auf etwas bezieht, was nicht Gott ist, so versperrt es der himmlischen Erregung den Zutritt.

Nicht auf diesem deinem Wege, nicht durch erhabene Betrachtungen wirst du erlangen, was du suchest und wornach du strebest, sondern durch große Demuth und Fügsamkeit des Herzens.

Bemühe dich nicht umsonst; denn du wirst den Geschmack und die Süßigkeit des Geistes nicht erlangen, wenn du nicht an der Verleugnung dessen, wornach du strebst, gearbeitet hast.

Sieh die Blume! je kostbarer sie ist, desto schneller verwelkt sie und verliert sie ihren Geruch; hüte dich daher, im

Geiste der Süßigkeit wandeln zu wollen, denn dann wirst du gar keinen Bestand haben.

Wähle dir einen starken Geist, der an keiner Sache hängt, und so wirst du viel Frieden und viel Süßigkeit finden, denn die schmackhaften, die süßen und dauerhaften Früchte werden an kalten Orten aufbewahrt.

Was von der Welt erzeugt wird, ist Welt, gleichwie Fleisch ist, was vom Fleische erzeugt wird. Der gute Geist aber wird nur von dem Geiste Gottes erzeugt, der aber nicht durch die Welt, noch durch das Fleisch mitgetheilt wird.

Mache ein Bündniß mit deiner Vernunft; dasjenige, was sie dir vorschreibt, nach den Geboten Gottes (in via Dei) auszuführen; das wird dir vor deinem Gotte nützlicher sein, als alle Werke, die du ohne eine solche Reflexion verrichtest, und als geistliche Tröstungen, welche du dir wünschest.

Glücklich derjenige, welcher auf seinen eigenen Geschmack und Neigung verzichtet, und die Dinge blos in der Absicht betrachtet, um sie lediglich nach der Forderung der Vernunft und der Gerechtigkeit auszuführen.

Wer nach der Vernunft handelt, gleichet demjenigen, der sich von kräftiger Kost nährt; derjenige aber, welcher dem Wunsche seines Willens genug thun will, der gleichet demjenigen, welcher sich von kraftlosen und weichen Früchten nährt.

Wenn du deine Seele von fremdem Besitzthum und Begierden frei machest, so wird dir das Verständniß geistlicher Dinge aufgeschlossen werden, und wenn du keinen Geschmack an denselben mehr hast, so wirst du dich der Wahrheit an denselben erfreuen, indem du das Gewisse an denselben erkennest.

In der That, der hat schon alle Dinge überwunden, der sich durch das Süße an denselben nicht zur Freude, und der sich durch die Bitterkeit derselben nicht zur Trauer stimmen läßt.

Willst du zu der Einkehr bei dir gelangen, so mußt du so wandeln, daß du den Dingen keine Wirkung auf dich gestattest, sondern du mußt sie im Geiste der Freiheit verleugnen.

Derjenige kann nicht zur Vollkommenheit gelangen, welcher sich nicht bemüht, sich selbst zu genügen, so zwar, daß sowohl seine natürlichen als seine geistigen Begierden in dem Lossein von Allem, was nicht Gott ist, sich beruhigen; dieses ist die Vorbedingung, um zum vollkommenen Frieden und zur vollkommenen Ruhe des Geistes zu gelangen.

Da man Gott nicht schauen kann, so ruhe nicht aus

in dem, was deine Geisteskräfte begreifen und was deine Sinne wahrnehmen können, damit du in dem Unvollkommenen nicht Genüge findest und damit dein Geist den Schwung nicht verliere, welcher nöthig ist, um zu Gott hinzustreben.

Eine Seele, welche sich nicht von aller Sorge frei macht und nicht jedwede Begierde dämpft, wenn sie nach Gott strebt, die gleicht demjenigen, der einen Wagen den Berg hinaufzieht.

Gott will nicht, daß die Seele sich betrübe, oder daß sie in irgend einem Dinge leide; wenn sie leidet, so entsteht dieses aus der Schwäche der Tugend, denn die Seele des Vollkommenen freut sich in dem, worüber der Unvollkommene trauert.

Das Leben fordert wenig Arbeit und Sorge, aber es fordert weit mehr die Verleugnung des eigenen Willens, als vieles Wissen. Wer an den Dingen und dem Vergnügen an denselben klebet, der wird nicht weit fortschreiten.

Ich bitte dich, dich nicht zu überreden, als könnte man Gott durch viele Werke gefallen; das Gottgefallen besteht vielmehr darin, daß die Werke mit der rechten Absicht und ohne Eigennutz und ohne menschliche Rücksichten ausgeführt werden.

Am Abende wird Rechenschaft über deine Liebe von dir gefordert werden; lerne Gott lieben, denn er will geliebt sein, und lasse ab von den dir angebornen Neigungen.

Nimm dich in Acht, daß du dich nicht in fremde Sachen einmischest, und im Geiste dich nicht damit beschäftigest; denn du bist kaum im Stande, deine eigene Aufgabe zu lösen.

Wenn Jemand sich durch gewisse Tugenden nicht auszeichnet, auf welche dein Augenmerk gerichtet ist, so glaube nicht, er könne bei Gott nicht wohlgefällig sein wegen anderer Tugenden, an welche du nicht denkest.

Der Mensch weiß nicht, vernünftig sich zu freuen und vernünftig zu trauern, weil er den Abstand zwischen dem Guten und dem Uebel gar nicht begreift.

Siehe zu, daß du dich wegen zeitlicher Unglücksfälle nicht plötzlich betrübest, denn du erkennst das Gute nicht, welches die Vorherbestimmungen Gottes zum Nutzen der Gerechten und zur ewigen Freude der Auserwählten in ihrem Gefolge haben.

Freue dich nicht über vergängliche Güter, wenn du nicht gewiß bist, daß sie dir zum ewigen Leben nützlich sind.

Wenn du heimgesucht wirst, so eile mit Vertrauen zu Gott hin, dann wirst du gestärkt, erleuchtet und belehrt werden.

Bei frohen und angenehmen Vorkommenheiten wende dich

gleich mit Furcht und Aufrichtigkeit zu Gott hin, dann wirst du nicht irregeleitet und nicht in Eitelkeit gerathen.

Betrachte Gott als deinen Freund, als deinen Bräutigam, und wandle stets vor seinem Angesichte; auf diese Weise wirst du die Sünde meiden, wirst du lieben lernen, und wird dasjenige, was dir Noth thut, sich günstig für dich gestalten.

Ohne Mühe wirst du dir Menschen unterwerfen, Alles wird dir dienen, wenn du ihrer sowohl als deiner selbst vergissest.

Ueberlasse dich der Ruhe, überflüssige Sorgen wirf von dir, und auf das, was immer sich zutragen wird, lege keinen Werth, so wirst du Gott zu deiner eigenen Genugthuung dienen und dich in ihm erfreuen.

Bedenke, daß Gott nur in einer friedfertigen Seele, die sich selbst nicht suchet, herrschet.

Wenn du auch viele gute Werke thust, und lernest nicht deinen Willen verleugnen, dich unterwerfen und alle Sorge in Ansehung deiner und deiner Angelegenheiten bei Seite setzen, so wirst du auf dem Wege der Vollkommenheit keine Fortschritte machen.

Mit den Gaben Gottes verdienen wir in einer Stunde mehr, als wir unser ganzes Leben hindurch mit unsern eigenen verdienen würden.

Das Geheimniß des Gewissens wird sehr geschwächt, so oft Jemand den Menschen die Frucht desselben offenbaret; denn dann erhält es vorübergehendes Lob als Lohn.

Vor allem Andern ist's nothwendig, daß wir vor dem großen Gotte Stillschweigen beobachten, sowohl mit unsern Empfindungen, als mit unserer Zunge, denn er allein erhört das Schweigen der Liebe.

Lasse dich nicht von eitler Freude hinreißen, da du ja weißt, wie viele und wie große Sünden du begangen hast; und da du nicht weißt, wie wohlgefällig du Gott bist; nichtsdestoweniger fürchte und hoffe.

Deine Zunge und deine Gedanken halte wohl im Zaume; dein Gemüth sei immer auf Gott gerichtet, und dein Geist werde durch göttliches Feuer erwärmt.

Bemühe dich, geistige Ruhe mit liebender Erkenntniß Gottes zu erlangen, und wenn du genöthiget wirst zu reden, so thue dieses mit so beschaffener Ruhe und Gelassenheit.

Denke oft an das ewige Leben und erinnere dich, daß die Geringgeachteten und Aermeren und diejenigen, die sich selbst ver-

demüthigen, einer höhern Herrlichkeit und Glorie in Gott sich erfreuen werden.

Erfreue dich oft in deinem Gott, deinem Heile, und erwäge, daß es gut ist, Alles, was kommen mag, zu leiden um dessentwillen, der selbst gut ist.

Was weiß der, der nicht für Christus zu leiden weiß? Wenn es sich von Mühseligkeiten handelt, so ist es desto besser, je mehr derselben sind und je größer sie sind.

Wenn Jemand dir eine laxe Lehre beibringen wollte, so glaube ihm nicht, und wenn er sie auch durch Wunder bestätigte; glaube aber dem, der strenge Buße und Lossagung von allen Dingen lehrt.

Erwäge, daß es im hohen Grade nützlich ist, wenn du dir selber entgegen bist, und wenn du durch ein Leben voller Entbehrungen zur Vollkommenheit zu gelangen strebest; wisse aber zugleich, daß Gott von jedem Worte, welches du ohne Erlaubniß der Ordensregel gesprochen hast, von dir Rechenschaft fordern wird.

Bist du innerlich und äußerlich mit Christus gekreuziget, so wirst du in diesem Leben den Frieden und die Zustimmung deiner Seele haben, und du wirst dieselbe in Geduld besitzen.

In Liebe sei dein Blick auf Gott stets hingewendet, ohne das Verlangen jedoch, etwas Absonderliches von ihm zu erhalten.

Setze ein unwandelbares Vertrauen auf Gott, und erwäge, daß er in dir und in Andern vieles wirkt, nämlich die geistigen Güter.

Nimm nichts in deine Seele auf, was nicht einen geistigen Gehalt hat, denn sonst wirst du die Süßigkeit der wahren Andacht und Geistessammlung verlieren.

Es genüge dir Christus der Gekreuzigte, mit ihm leide, mit ihm ruhe; ohne ihn aber darfst du nicht einmal wünschen zu leiden und zu ruhen; daher gib dir Mühe, dich von allen Dingen, von allen inneren und äußeren Beziehungen und jedweder Anhänglichkeit frei zu machen.

Kehre ein in die Kammer deines Herzens, und arbeite fleißig mit Gott, der immer bei dir ist und dir immer Wohlthaten erweiset.

Sei immer darauf bedacht, daß du nichts mit den Dingen und die Dinge nichts mit dir zu schaffen haben, sondern daß du Alles vergissest und allein mit Gott in deiner Zurückgezogenheit bleibest.

Liebe die Mühseligkeiten und schlage sie für nichts an,

damit du so dem Herrn gefallest, welcher für dich zu sterben kein Bedenken getragen hat.

Der Arme, welcher nackend ist, wird gekleidet werden, die Seele aber, welche ihre Wünsche und Begierden abgelegt hat, die wird von Gott mit Reinigkeit, Süßigkeit und mit seinem Willen gekleidet werden.

Nur Ein Wort hat der Vater gesprochen, nämlich seinen Sohn; er spricht dasselbe Wort immer in ewigem Stillschweigen, und die Seele muß es auch in Stillschweigen hören.

Wir dürfen die Mühseligkeiten nicht uns anpassen, sondern wir müssen uns den Mühseligkeiten anpassen.

Wer Christi Kreuz nicht sucht, der sucht auch nicht seine Glorie; willst du aber seine Glorie suchen, so kannst du sie nirgendwo anders als bei seinem Kreuze finden.

Gott schaut, um die Seele zu lieben, nicht ihre Hoheit, sondern ihre große Demuth und ihre Selbstverleugnung an.

Der Himmel ist dem Untergang nicht unterworfen, und nicht dem Gesetze der Zeugung; auch die Seele, welche einer himmlischen Wesenheit theilhaftig geworden, pflegt keine Begierde zu erzeugen und zu nähren.

Genieße die verbotenen Speisen dieses Lebens nicht, denn selig sind diejenigen, die hungern und dursten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.

Die Begierden ermüden, verdunkeln, beflecken und schwächen die Seele.

Die Vollkommenheit besteht nicht in denjenigen Tugenden, welche die Seele in dir erkennt, sondern in denjenigen, welche Gott in der Seele erkennt; dieses aber ist etwas, was uns zugedeckt und verborgen ist, daher hat die Seele keinen Grund, sich etwas anzumaßen, sondern vielmehr zu fürchten.

Die Liebe besteht nicht darin, daß Jemand große Dinge denkt, sondern sie besteht in großer Freiheit und in der Geduld um der Liebe Gottes willen.

Das Vermögen und die Kräfte der Seele dürfen sich nicht gänzlich an die Dinge anlegen und sich mit ihnen beschäftigen, sondern nur insofern dieses nothwendig ist; das Uebrige aber muß Gott frei überlassen werden.

Es gibt drei Zeichen der innern Sammlung, erstens: wenn die Seele kein Gefallen an vergänglichen Dingen hat; zweitens: wenn sie an der Einsamkeit und am Stillschweigen Gefallen hat, und wenn sie sich um höhere Dinge kümmert; drittens: wenn die Betrachtung und die Ueberredung, welche

ihr früher förderlich waren, jetzt aufgehalten werden. Diese Zeichen müssen aber zusammen vorkommen.

Fremde Fehler nicht sehen, im Stillschweigen beharren, mit Gott immer in Verkehr stehen, dies befreit die Seele von den größten Unvollkommenheiten, und macht sie zur Gebieterin über die größten Tugenden.

Sei nicht mißtrauisch gegen deinen Bruder, denn dadurch wirst du die Reinheit deines Herzens verlieren.

Wer durch die Besitzthümer des Geistes und durch die göttlichen Dinge von den äußern Dingen losgetrennt worden, der wird vom Glücke nicht aufgehalten und vom Unglücke nicht gehindert.

Was nützt es, wenn du Gott dieses geben willst, wenn er etwas anderes von dir fordert? Frage dich, was Gott will, und so wirst du deiner Seele mehr genügen, als wenn du das thust, wozu du aufgelegt bist.

Wie kommt es doch, daß du dich so ungestört dem Vergnügen und deiner Neigung überlässest, da du vor Gott erscheinen und auch von dem geringsten Gedanken und Worte Rechenschaft geben mußt?

Erwäge, daß Viele berufen, aber Wenige auserwählt sind, und daß deine Verdammung sicherer ist, als dein Heil, wenn du keine gewissenhafte Sorgfalt auf deinen Lebenswandel richtest.

Wenn du es aber einst zu bereuen haben wirst, daß du die Zeit nicht zum Dienste Gottes angewendet hast, warum denn benützest du jetzt die Zeit nicht und wendest sie nicht so an, wie du wünschen wirst, sie angewendet zu haben, wenn es mit dir zum Sterben kömmt?

Gegen den Idealismus und Skeptizismus.

Das sichere Fürwahrhalten, und dadurch die wirkliche Welt.

Ich kann mich in keinem Falle eines nothwendigen Erkennens, weder des mittelbaren noch des unmittelbaren Erkennens, im Selbstbewußtsein blos erkennend finden, sondern ich muß mich in jedem solchen Falle allemal auch das Erkannte fürwahrhaltend finden. Blos in Fällen des nicht nothwendigen Erkennens, oder des blos sogenannten Erkennens, wo ich die Vorstellungen, die ich anschaue, weiß und

denke, nach eigener Bestimmung erschaffe, kann ich mich erkennend finden, ohne mich zugleich auch fürwahrhaltend zu finden. Ich finde also, so oft ich erkenne, wenn die Erkenntniß nicht in ihrem Ursprunge schon ein Machwerk der Einbildungskraft ist (in welchem Falle auch das durch Reflexion herangebrachte Fürwahrhalten ihres Inhaltes nicht nur allein nicht sicher, sondern aus positiven Gründen unsicher ist), das Fürwahrhalten des Erkannten in mir, ohne daß ich, nachdem die Erkenntniß da ist, noch irgend etwas erst thäte, um das Fürwahrhalten heran zu bringen; ja auch, ohne daß ich, wenn ich auch wollte, irgend etwas erst thun könnte, es heran zu bringen oder es zu verhindern: denn mit dem Bewußtsein des Erkennens ist zugleich auch das Bewußtsein des Fürwahrhaltens schon da. Dieses so im eigentlichsten Sinne in mir gegebene Fürwahrhalten, daß es schon da ist, ehe ich irgend etwas thun oder auch nur zu thun versuchen könnte, wodurch seine Entstehung befördert oder verhindert würde, ist mehr als jedes andere, ein mir angethanes — ein nothwendiges; es ist nothwendig in demselben Grade und in derselben Weise, wie mein Wissen und Denken im Falle der sinnlichen Anschauung. — Durch dieses Fürwahrhalten lebt ein Jeder, weil es mit allen unserm eigentlichen Erkennen auf dieselbe Weise vergesellschaftet ist, bei jedem Schritt und Tritt in einer wirklichen Welt, gleichwie er durch sein (alleiniges) Erkennen überall in einer gedachten oder scheinbaren Welt sich befindet; und er hat nun jene so nothwendig, als diese.

Aber dieses Fürwahrhalten finde ich doch blos durch das unmittelbare Bewußtsein der Sache in mir, gerade wie das Erkennen; ich muß es daher, wie dieses, auch blos wissen und denken; und die mir dadurch werdende wirkliche Welt muß ich als eine für wahr zu haltende blos wissen und denken: und so bin ich denn durch dieses ohne mich in mir gegebene Fürwahrhalten doch noch nicht aus dem bloßen Denken hinaus und in eine Wirklichkeit hinein gekommen. Dieses ist sehr irrig. Mit jedem Wissen und Denken einer nicht von mir selber willkürlich geschaffenen Vorstellung finde ich auf gleiche Weise im Bewußtsein desselben das Fürwahrhalten des Gedachten vergesellschaftet: sobald ich mir also dieses Fürwahrhaltens in mir bewußt werde und es als in mir seiend denke, halte ich auch sein wirkliches Sein sofort wieder für wahr, ehe ich noch diesem Fürwahrhalten, wenn ich auch wollte, vorbeugen könnte. Ich halte daher das in mir und außer mir Er-

kannte — unmittelbar und mittelbar Erkannte — nicht nur mit der vollendetsten Nothwendigkeit für wahr, und denke dann blos darüber mit Nothwendigkeit, daß ich es mit Nothwendigkeit so halte: sondern ich halte wieder mit derselben Nothwendigkeit für wahr, daß ich es mit Nothwendigkeit für wahr halte. So bin ich denn in der That aus dem Kreise des nothwendigen Denkens und Scheins hinaus getreten, und in die Schranken des nothwendigen Fürwahrhaltens hineingedrungen, und bin mit gleicher Nothwendigkeit in eine wirkliche, als durch das bloße Erkennen in eine scheinbare Welt versetzt. Ich weiß aber doch von diesem Fürwahrhalten blos durch Erfahrung, und das hier Gesagte und auseinander Gesetzte ist blos ein Erfahrungssatz.

Wie weit ich diese Wirklichkeit ausdehnen müsse oder doch könne, das hängt nun lediglich davon ab: wie weit ich, von meinem Wissen durch sinnliche Anschauung und von dem Denken des dadurch Gewußten angefangen, in einer ununterbrochenen Kette des nothwendigen Denkens fortgehen müsse oder doch könne.

Ueber die Sicherheit dieses Fürwahrhaltens, und also auch über die Gewißheit der Wirklichkeit kann, weil ich ohne mein Zuthun und ohne alle Möglichkeit des Entgegenwirkens, d. i. weil ich im vollkommensten Sinne des Wortes mit Nothwendigkeit in das Fürwahrhalten versetzt werde, gar nicht die Frage kommen: sondern alle derartige Frage könnte einzig darauf bezogen werden: ob ich in einem besondern Falle auch wirklich auf die angegebene Weise, d. i. mit der gesagten vollkommenen Nothwendigkeit, in dieses Fürwahrhalten versetzt werde; und also: ob sich nicht vielleicht in der Wurzel desselben einen Grund finde, es unsicher zu finden und es zu widerrufen. Eine jede solche Frage ist aber eine reflexe; sie fordert auf, den Grund und die Entstehung dieses Fürwahrhaltens zu untersuchen, ob darin nicht vielleicht ein Grund sei, dieses Fürwahrhalten selbst zu verwerfen: sie setzt also nothwendig die objective Zuverlässigkeit des Bewußtseins der Sache in uns voraus, weil ohne diese Voraussetzung eine solche Untersuchung etwas unmögliches ist, und deswegen ohne diese Voraussetzung dieses Fürwahrhalten frei von aller Untersuchung bestehen bleiben muß. Sobald wir aber dem unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns objectiv vertrauen, finden wir auch im Wege der Reflexion mit Nothwendigkeit dieselbe wirkliche Welt in uns und außer uns. — Der Mensch fißt also daran fest.

Gregor VII.

Von dem Aeußern großer und berühmter Männer, die wir nicht persönlich, sondern nur aus dem Ruhm ihrer Thaten oder aus ihren Schriften kennen, machen wir uns oft sonderbare Vorstellungen. Nach dem allgemeinen Eindrucke eines gelehrten Werkes stellen wir uns den Verfasser als einen Mann von kleiner Körpergestalt vor, während wir nachher erfahren, daß er von Gestalt sehr groß, und umgekehrt stellen wir uns einen Schriftsteller als einen körperlich sehr großen, stattlichen Mann vor, während wir uns nachher überzeugen, daß dieser gewaltige, kühne Schriftsteller, dieser heftige Polemiker, der eine kleine Armee zu kommandiren scheint, ein ganz kleines, winziges Männchen ist.

Wenn wir uns die äußere Erscheinung Gergor's VII., der zwanzig Jahre, ehe er Papst wurde, thatsächlich die Kirche beherrschte, und der, nachdem er auf den päpstlichen Stuhl erhoben war, die Welt erschütterte, Könige und Kaiser absetzte, ich sage, wenn wir uns die äußere Erscheinung Gregor's VII. vorstellen, so werden Wenige sich denselben als ein kleines Männchen vorstellen, und doch war er dieses der äußeren Erscheinung nach.

Es wird uns dieses aber nicht wundern, wenn wir uns in's Gedächtniß zurückrufen, daß insbesondere bei den Alten die Meinung bestand, welche sie durch viele Beispiele zu stützen wußten, ganz ausgezeichnete Männer seien in der Regel klein von Statur. Statt vieler Stellen will ich nur eine, das 28. Problem des Alexander Aphrodisius anführen: „Warum, so fragt Alexander, sind kleine Leute in der Regel klüger als große?“ Er antwortet: weil bei jenen die Seelenthätigkeiten alle näher zusammen sind, während sie bei großen Menschen weit auseinander liegen und dadurch mehr aufgelöst werden; er fügt hinzu, deshalb habe Homer den schlauen Ulysses als einen kleinen Mann, den dummen Ajax hingegen als einen langen Menschen dargestellt.

Auch Tyrtäus will in seinen Kriegsliedern, der Held solle kleiner, aber untersetzter Statur sein.

Was nun, um zu Gregor VII. zurückzukehren, dessen äußere Erscheinung betrifft, so verdanken wir die Nachricht, daß er ein kleiner Mann gewesen, dem Petrus Damiani. Petrus Damiani war ein Zeitgenosse Gregor's VII., er stand mit ihm in Korrespondenz, obgleich beide Männer in manchen Dingen nicht sehr übereinstimmten und keine sonderlichen Freunde waren.

Der Letztgenannte starb, bevor Gregor Papst wurde. Damiani hat mehre Epigramme hinterlassen, von denen eines so lautet und also überschrieben ist:

De Hildebrando; qui parvae quidem staturae sed magnae videtur esse prudentiae.

Parva tigris missas aequat properando sagittas,
Vile quidem ferrum tamen omne edomat metallum,
Sed trahit hoc validus sua post vestigia magnes,
Hunc qui cuncta domat Sisyphi mensura coarctat [1]),
Quemque tremunt multi, nolens mihi subditur uni.

Um dieses Epigramm zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß es geschrieben worden, als Gregor noch Archidiakon der römischen Kirche war, und daß er als Archidiakon die römischen Päpste vollkommen beherrschte.

Der kleine Tiger ist schnell wie der Pfeil, der vom Bogen geschossen; das Eisen, so werthlos es ist, bezwingt doch jedes Metall; das Eisen aber wird von dem starken Magnet angezogen, und jener, der Alles beherrscht (der Papst), wird von dem Nachbilde des Sisyphus beschränkt, und der, vor welchem Viele zittern, ist mir (Hildebrand) allein wider seinen Willen unterthan. Denselben Gedanken drückt Damiani in folgendem Epigramme aus:

De Papa et Hildebrando.

Papam rite colo, sed te prostratus adoro:
Tu facis hunc Dominum, te facit ille Deum.

Wie es sich ziemt, verehr' ich den Papst, dich bet' ich im Staub an.
Machest du jenen zum Herrn, machet dich dieser zum Gott.

---

1) Den Vers: Hunc qui cuncta domat, Sisyphi mensura coarctat, hat Professor Söltl also übersetzt: „Siehe! der Alles beherrscht, duldet des Sisyphus Qual." Er hat diesen Vers aber unrichtig verstanden, denn qui cuncta domat ist der Papst, der Papst aber, der Alles beherrscht, wird von dem Sisyphus Hildebrand beherrscht P. Gregor VII., dargestellt von Prof. Dr Söltl. Leipzig 1847. S. 43.

Reliquien.

Die Kaiserin Konstantine, welche in ihrem Pallaste zu Konstantinopel eine Kirche hatte erbauen lassen, ersuchte Gregor d. Gr., er möchte ihr das Haupt des Apostels Paulus oder sonst eine Reliquie von diesem Heiligen zusenden. Die Antwort des Papstes auf dieses Ansuchen ist für die Geschichte der Reliquien von besonderem Interesse, weswegen ich dieselbe hier in ihrem Inhalte mittheilen will.

Gregor war durch das Gesuch der Kaiserin in nicht geringe Verlegenheit gesetzt; es wurde ihm schwer, die Bitte der Kaiserin abzuschlagen, und noch schwerer, sie zu erfüllen. Er stellt sogar die Vermuthung auf: schlaue Menschen möchten die Kaiserin zu dieser Bitte veranlaßt haben, um ihn, da er sie nicht erfüllen könne, bei ihr in Ungnade zu bringen. Er erwiederte also: er könne und dürfe dem Gesuche der Kaiserin nicht willfahren, denn es sei in Rom und in dem ganzen Occident durchaus unzulässig und gottesräuberisch, die Reliquien der Heiligen nur zu berühren, und wenn Jemand diese Verwegenheit habe, so werde die zeitliche Strafe gewiß nicht ausbleiben [1]). Er führt auch mehre Beispiele an, durch welche ein solches Unternehmen durch wunderbare Begebenheiten, durch Blindheit und plötzlichen Tod gestraft worden sei. Die Sitte der Römer [2]), sagt er, ist nicht, wenn sie etwas von den Reliquien der Heiligen geben, sich zu unterfangen, etwas von dem Leibe der Heiligen anzurühren, sondern sie legen ein Tüchlein in eine Kapsel und dieses wird in die Nähe der h. Leichname

1) Gregorii M. epist. l. III. ep. 30. In Romanis namque vel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit. Quod si praesumpserit, certum est quia haec temeritas impunita nullo modo remanebit. Pro qua re de Graecorum consuetudine, qui ossa levare sanctorum se asserunt vehementer miramur et vix credimus.

2) Cognoscat autem tranquilissima Domina, quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere praesumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia, quae est dedicanda, debita cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes fiunt, ac si illuc specialiter eorum corpora deferantur. Ibidem.

gesetzt. Dieses wird dann weggenommen und in der Kirche, welche geweiht werden soll, mit schuldiger Ehrfurcht beigesetzt, und dadurch geschehen dann so große Wunder, als wären die Leiber der Heiligen dorthin selbst versetzt worden.

Anders war es in der griechischen Kirche; hier mußte Theodosius der Gr. bereits um das Jahr 386 eine Verfügung erlassen, wodurch verboten wurde, die Leichen der Heiligen von einem Orte an den andern zu versetzen und einen Märtyrer zu kaufen [1]; und Gregor d. Gr. spricht a. a. O. seine Verwunderung darüber aus und hält es kaum für glaublich, daß die Gebeine der Heiligen von den Griechen erhoben würden. Aus dieser Sitte und wegen des großen Werthes, den man auf die Reliquien legte, waren in der griechischen Kirche bald große Mißbräuche entstanden, indem man falsche Reliquien verkaufte. Der Spekulationsgeist war so weit gegangen, daß Griechen selbst nach dem Zeugnisse Gregor's nach Rom gekommen waren, welche bei nächtlicher Weile in der Nähe der Paulskirche Knochen ausgruben, um sie als Reliquien nach Griechenland zu bringen. Ueber solchen Mißbrauch mit den Reliquien hat Guibert von Nogent drei Bücher, de pignoribus sanctorum [2], geschrieben, auf welche ich verweise. Die Sitte der Griechen, die Reliquien zu versenden, entfaltete sich insbesondere in den Kreuzzügen, durch welche eine ungeheure Menge derselben aus Griechenland nach dem Abendlande verpflanzt wurde. Das Interesse der Zeit, welches eines der kostbarsten Reliquien, das h. Grab, wieder erobern wollte, war auf die Reliquien hingerichtet, und kein Kreuzfahrer glaubte an den h. Zügen Theil genommen zu haben, wenn er nicht auch eine Reliquie mitgebracht hatte.

Die Schädlichkeit des Romanlesens.

Man hält die Romane insgemein für schädlich, weil die Moral, welche sie aufstellen, sich in der Regel mit den Grundsätzen der Tugend nicht verträgt, weil sie insbesondere jugendliche Leser in eine phantastische Welt versetzen, gegen das alltägliche Leben eine Geringschätzung einflößen und für dasselbe unbrauchbar machen; weil sie die jugendliche Phantasie, die nur an edlen Bildern der Tugend Gefallen haben soll,

1) l. ult. de Sepulch. viol.
2) Opera ed. d'Achery. Par. 1651. fol.

mit Schilderungen aus dem gemeinen Sinnenleben beflecken, und die Eindrücke höherer Vorstellungen darin verwischen. Es gibt aber außer diesen Nachtheilen noch einen andern Schaden, welchen das Romanlesen insbesondere bei der Jugend verursacht, und darauf aufmerksam zu machen ist der Zweck dieses Aphorismus.

Alle Bildung, die Bildung des Geistes, des Herzens, des Körpers ist Anstrengung und Uebung. Durch Anstrengung und Uebung kann der Mensch einen unglaublich hohen Grad von Kenntnissen und Fertigkeiten erreichen, wie wir an Denjenigen sehen, die oft für einen geringen Lohn ihre athletischen Geschicklichkeiten öffentlich zeigen. Die Anstrengung aber scheut der Mensch, insbesondere die Jugend; Haus und Schule, Belohnung und Bestrafung, Ehre und Schande müssen thätig sein, um die Thätigkeit der Jugend lebendig zu erhalten, um sie an Thätigkeit zu gewöhnen, um in ihr die Scheu vor der Anstrengung zu überwinden. Das Romanlesen wirkt allem diesem auf das entschiedenste entgegen; es wiegt den Geist in ein dolce far niente, in ein süßes Nichtsthun, in eine Art wachenden Schlummers ein; der Verstand hat keine Probleme, welche zu lösen ihm Anstrengung machten, das Gefühl empfängt nur die Eindrücke, welche eine wildschweifende Phantasie ihm verursacht, das Gedächtniß feiert, denn was hätte der Roman, dessen Aufbewahrung im Gedächtnisse von Nutzen wäre? Die Romanlektüre ist, nach dem aufgestellten Gesichtspunkte, das dolce far niente, ist ein Opium für den Geist, es spannt die Thätigkeit ab, gebiert Scheu vor der Anstrengung und benimmt den Geschmack an den höheren geistigen Genüssen. Wenn also auch alle anderen Ausstellungen auf einen Roman nicht Anwendung fänden, wenn er nichts Nachtheiliges für die Sittlichkeit enthielte, wenn er den jugendlichen Geist durch unreine Vorstellungen auch nicht befleckte, so würde er dennoch allein aus dem angegebenen Grunde nachtheilig wirken. Kant schreibt: „Am Schädlichsten für das Gedächtniß ist das Romanlesen den Kindern, da sie nämlich weiter keinen Gebrauch davon machen, als daß sie ihnen in dem Augenblicke, indem sie sie lesen, zur Unterhaltung dienen. Das Romanlesen schwächt das Gedächtniß, denn es wäre lächerlich, Romane behalten und sie Andern wieder erzählen zu wollen. Man muß daher Kindern alle Romane aus den Händen nehmen. Indem sie sie lesen, bilden sie sich in dem Romane wieder einen neuen Roman, da sie die Umstände sich selbst anders ausbilden, herumschwärmen und gedankenlos dasitzen."

„Zerstreuungen müssen nie, am wenigsten in der Schule gelitten werden, denn sie bringen endlich einen gewissen Hang dazu, eine gewisse Gewohnheit hervor. Auch die schönsten Talente gehen bei Einem, der der Zerstreuung ergeben ist, zu Grunde" [1]). Was Kant hier zunächst von den Kindern sagt, erleidet eine weit umfassendere Anwendung. Durch das Romanlesen wird die Zerstreuung in einem hohen Grade genährt, da der Leser sich in allerlei Dingen ergeben und die gegebenen Fäden nach allen Richtungen verfolgen kann [2]).

Ueber das Romanlesen im Allgemeinen will ich nachstehend die Ansichten mehrer ausgezeichneten Erzieher mittheilen, welche Wessenberg in seiner Schrift: Ueber den sittlichen Einfluß der Romane. Constanz bei Wallis. 1826. S. 181 zusammengestellt hat.

Fenelon sagt in seiner Anleitung für Erziehung der Töchter (Abschnitt 12): „Ernsthafte, profane Schriften (besonders Geschichtsbücher), die nichts Gefährliches für die Leidenschaften haben, möchten das beste Mittel sein, den Töchtern die Komödien und Romane zu verleiden." Wohl möglich; aber man setze sich nicht in den Fall, erst Mittel zu bedürfen, um ihnen den Geschmack an Romanen zu benehmen. — Die Frau von Lambert [3]) erachtet die Romane für noch gefährlicher, als die Schauspiele; weil sie noch mehr die Phantasie entzünden, das Schamgefühl schwächen und das Herz ver-

---

1) Kant, über Pädagogik, sämmtliche Werke. 10. Band. S. 420. Leipz. Ausg.

2) J. J. Rousseau schreibt: Jamais fille chaste n'a lu de Romans; et j'ai mis à celui-ci un titre assez décidé pour qu'en l'ouvrant on sût à quoi s'en tenir. Celle, qui malgré ce titre, en osera lire une seule page est une fille perdue: mais qu'elle n'impute point sa perte a ce livre; le mal étoit fait d'avance. Puisqu'elle a commencé, qu'elle achève de lire: elle n'a plus rien à risquer. *Nouvelle Héloise, préface.*

Die Lesevereine, welche Lektüre aller Art bieten, sind in der eben angeführten Beziehung eben so nachtheilig für die geistige Bildung, wie die Romane. Statt zu lesen, lernt man blättern, man entwöhnt den Geist von allem ernsten und anhaltenden Nachdenken, und kommt zuletzt so weit, daß man nicht mehr im Stande ist, ein nützliches und lehrreiches Buch ganz durchzulesen. Sie erhalten den Schein der Bildung, sind aber in der That das Grab des Nachdenkens.

3) Avis sur la véritable éducation.

wirken. Marie Edgeworth [1]) warnt gleichfalls vor ihnen, weil sie eine enge Verbindung der innern Tugend mit den äußeren Grazien vorspiegeln, und heftige Gemüthsbewegungen dergestalt zum Bedürfniß machen, daß ohne sie die Welt öde, das Leben lästig scheint. — Frau von Campan [2]) sagt: „In dem Alter, wo die Beurtheilung noch nicht gebildet ist, wo die ersten Begriffe durch unbestimmte Empfindungen erregt werden, muß man die Mädchen sorgsam vor Romanlesen hüten, und die Mutter eher selbst den Muth haben, diesen Dichtungen zu entsagen, die zwar oft ohne Gefahr die Muße einer gebildeten Frau erheitern können, hingegen sehr häufig der Bildung einer jungen Person den traurigsten Eintrag thun. Diese Gattung Leserei verweichlicht den Charakter, macht gleichgültig für alltägliche gesunde Freuden, und flößt Ekel ein für Alles, was nicht lebhaft gemalt und geschildert ist.“ Eine andere deutsche Erzieherin [3]) meint, die Mütter könnten den Töchtern das Paradies ächter Liebe nicht sicherer verschließen, als wenn sie ihren Lesehunger vom zwölften Jahre mit Romanen und Schauspielen vom gewöhnlichen Schlage nach Herzenswunsch befriedigen ließen. Aehnliche Ansichten hegen unsere deutschen Pädagogen. Niemeyer [4]) glaubt zwar, daß moralische Ideale (z. B. die von Richardson) in dem jugendlichen Alter nichts schaden; dagegen empfiehlt er den Erziehern die Sorge, daß nichts in die Hände der Jugend komme, was den Verstand verdunkelt, statt ihn aufzuklären; die Einbildungskraft befleckt, statt ihr reine Bilder zuzuführen; die Empfindungen überspannt, statt sie zu mäßigen; die Grundsätze einer ächten Gottesfurcht, Tugend und Rechtschaffenheit wankend macht, statt sie zu befestigen; Unzufriedenheit mit der Welt durch irregeleitete, ungeregelte Phantasien erweckt, statt sie zu gewöhnen, aus jeder Lage Gutes zu ziehen u. s. w. Hat Niemeyer dadurch nicht über die meisten Romane die Verbannung aus dem Kreise der Jugend ausgesprochen?

1) Education pratique. Genève, 1801. I. 238.

2) Die häusliche Erziehung, vorzüglich des weiblichen Geschlechts; übersetzt von Gersdorf. 1824. S. 201 fg.

3) Caroline Rudolphi, Gemälde weibl. Erziehung. II. 324.

4) Grundsätze der Erziehung. Halle 1824. I. 254.

Die Christen der vier ersten Jahrhunderte, die wegen ihres Glaubensmuthes und ihrer Sittenreinheit allen folgenden Jahrhunderten als unübertroffene Muster vorleuchten, hielten die höchsten Lehren des Christenthums geheim (Disciplina arcani), und nicht blos vor denen, die da draußen standen, sondern selbst vor den Katechumenen. Sie hatten eine heilige Scheu, diese Lehren dem Spotte und dem Mißverständnisse der Gegner des Christenthums auszustellen. Es gibt Wahrheiten, die man dem Uneingeweihten nicht auf einmal klar machen kann; man muß nothwendig eine Menge anderer Wahrheiten vorausschicken, um auf diesen gleichsam wie auf Vorstufen (praeambula fidei) zu derjenigen Wahrheit zu gelangen, um die es sich handelt. Diese durchaus richtige Wahrnehmung leitete die alte Kirche, indem sie die Katechumenen nur allmählig und stufenweise mit den schweren Lehren des Christenthums bekannt machte.

Die Pastoralklugheit der neueren Zeit scheint dieses ganze Verfahren der alten Kirche als Thorheit zu betrachten, indem sie Alles, was die Gegner der Kirche ärgern kann, am liebsten und in den grellsten Farben vorkehrt und mit der Thür in's Haus fällt.

Ueber den Zweck der Weltschöpfung.

Die Frage: ob Gott die Welt zu seiner Ehre oder um der Glückseligkeit der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe willen erschaffen habe, ist so oft in dieser Zeitschrift zur Sprache gebracht und es sind solche Gründe für die letztere Ansicht aufgeführt worden, daß die Sache für Jeden, dem es um die Wahrheit zu thun ist, als entschieden betrachtet werden kann. Bei den Kirchenvätern und denjenigen katholischen Theologen, welche vor der Reformation gelebt haben, habe ich nicht eine einzige Stelle gefunden, welche zu Gunsten der Ansicht spräche, Gott habe die Welt um seiner Ehre willen erschaffen. Auch der reformirte Theologe Suicer in seinem Thesaurus hat für jene Ansicht keine beweisende Stelle anführen können und eben so wenig ist dieses Klee gelungen. Dahingegen treffen wir diese Ansicht nach der Reformation insbesondere bei den Reformatoren und bei den Pantheisten häufig an. Wer eine strenge Reprobation lehrt, wie Calvin, der kann nicht lehren, Gott habe die Menschen um ihrer Glückseligkeit willen und aus purer Güte erschaffen; und daß der Pantheist diese Ansicht

nicht gelten lassen könne, springt nach einiger Betrachtung von selbst in die Augen.

Diese Lehre hat einen Einfluß auf das religiöse Leben, den man kaum ahnet. Ich will nicht versuchen, diesen Einfluß genau und allseitig aufzuzeigen, nur das Eine soll hier zur Erwägung vorgelegt werden.

Hat Gott die Welt zu seiner Ehre erschaffen, dann ist der Mensch ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Selbstverherrlichung Gottes. Der Mensch erreicht dann seine Bestimmung in dem Maße, in welchem er sich selbst entäußert, oder richtiger, sich selbst vernichtet. Je weniger das Werkzeug für sich selbst will, je willenloser es in der Hand dessen ist, dem es dienen soll, um so besser ist es. Hier ist der Punkt, auf dem eine nicht unbeträchtliche Zahl schwärmerischer Mystiker und pietistischer Sekten, wie die Quietisten, ihre Irrlehren und ihre Schwärmerei aufgebaut haben. Hat Gott die Menschen um ihrer Glückseligkeit willen geschaffen, so hat die Verehrung, die Verherrlichung Gottes gar keine Schranken, sie ist, weil Gott unendlich, einer unendlichen Steigerung fähig, aber der Mensch bleibt immer Mensch und kann nie sich jener Selbstvernichtung widmen, welche die bezeichneten Pietisten, Schwärmer und Sekten in sich heranzubringen suchten. Die Güyon [1]) und Fenelon lehrten ebenfalls, Gott habe die Welt zu seiner Ehre erschaffen, und so konnten sie in die Irrthümer gerathen, welche die Kirche in ihnen verdammt hat. Hätten sie gelehrt: Gott habe die Welt um der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe willen erschaffen, so wäre ihnen der Weg zu dieser Irrlehre abgeschnitten gewesen. Die erleuchteten Mystiker haben jenen Abgrund wohl gekannt und davor gewarnt.

---

1) Die Güyon hat diesen Satz in ihren Schriften überall zu Grunde, und nicht blos in ihren prosaischen, sondern auch in ihren poetischen Ergüssen; so begegnet uns derselbe in folgenden Stellen sogleich auf den ersten Blättern ihrer Poésies et Cantiques spirituels:

Dieu ne peut vouloir que sa gloire,
Dans tout ce qu'il fait ou détruit.

— C'est trop peu d'un seul sacrifice
Pour un Dieu si grand, si parfait:
Que notre âme s'aneantisse,
Autant de vouloir que d'éfet'.

— Hélas, que je m'estimerais heureuse,
Si tu trouvais ta gloire et ton plaisir
En me perdant! O perte glorieuse,
Oserois-tu me couter un soupir?

Praeter hos aliud quoddam hominum genus perversum, hypocrisi et simulationi deditum invenire licet, sagt Rusbroich, qui tamen ab istis incertis quibusdam dissideant eisque contrarii sint; et hi quidem Deum patientes dici se volunt et hactenus cum superioribus consentiunt, *quod se quoque ab omni actione immunes, et otiosos putent, nec aliud nisi velut quoddam Dei instrumentum se esse quo Deus quidquid et utcumque velit, agat.*

Affirmant igitur, absque ulla actione, tantummodo mere se pati, eaque opera, quae Deus ipsis tanquam suis organis perficiat, praeclariora ac meriti maioris esse, quam cuiuslibet alterius, quae ipsemet in Dei gratia peregerit; aiunt ergo Deum se pati ac sustinere, nihil se ipsos agere, sed actus omnes Deum operari [1]).

Ist der Mensch auf diesem Punkte angekommen, ist er ein vollkommenes passives Werkzeug, ohne freien Willen, so hören auch Verdienst und Mißverdienst auf. Er kann dann natürlich auch nicht mehr sündigen. Hier ist der Punkt, auf welchem sich an eine Lehre, die theoretisch den Anschein der Heiligkeit hat, indem sie den Menschen vernichtet, sittliche Ausschweifungen ansetzen; denn ist der Mensch in jenen Zustand der Selbstvernichtung übergegangen, gibt es für den Menschen kein Mißverdienst mehr, so ist die Sünde aufgehoben; das, was man sonst Sünde nennt, ist bei ihm eine gleichgültige Handlung. Man weiß in der Kirchengeschichte oft nicht jenes Höchste, jenes Uebermenschliche, was gewisse Sekten erstreben, mit dem Niedrigsten und Gemeinsten zu reimen, welches ihnen Schuld gegeben wird; aber in dieser Bemerkung ist die Vereinigung dieser dem Anscheine nach sich durchaus widersprechenden Dinge enthalten. Ich will abermals den ausgezeichneten Mystiker und großen Geistesmann Rusbroich sprechen lassen; er redet von den oben bezeichneten „Erleuchteten" (illuminati) also:

„Et ipsi quidem supra omnes omnino, et Angelorum, et Sanctorum choros, sive ordines, atque praemium omne, quod ulla ratione mereri quis possit, sublevatos esse se putant; ideoque nihil se ultra mereri, nullum unquam amplius in virtutibus profectum facere, sed neque peccatum deinceps ullum admittere posse; quippe qui voluntatis expertes sint, et spiritum suum Deo tradiderint

1) Ioh. Rusbrochius lib. 2. de ornatu spiritualium nuptiarum. c. 79.

in quiete, et otio adeoque unum cum Deo effecti sint, ut in seipsis penitus in nihilum redierint.

Hinc iam quidquam corpori libet, etiam plane licere sibi affirmant; utpote qui ad statum innocentiae reducti, nullam sibi habeant positam, ac praescriptam legem. Itaque si alicui rei, qualis ea sit, natura ipsorum corporea ex appetitu afficiatur, si spiritus sui otium, ea re subtrahenda, interturbari sentiant, aut aliqua ex parte impediri, naturae indulgent, ac satisfaciunt desiderio, ne quod spiritus otium impedimentum patiatur. Hac de causa ieiunia, festorum celebrationem, et praecepta denique omnia prorsus nihili pendunt, nisi forte hominum gratia secus agant, siquidem in omnibus absque ulla conscientia vivunt, nec quicquam nefas sibi esse arbitrantur. Tum vero tanta eorum calliditas et versutia est, ut difficile possint ratione superari, etc.“ Rusbroich fährt fort: „Praeter hos aliud quoddam hominum genus perversum, hypocrisi, et simulationi deditum invenire licet, qui tamen ab istis incertis quibusdam dissideant, eisque contrarii sint; et hi quidem Deum patientes dici se volunt, et hactenus, cum superioribus consentiunt, quod se quoque ab omni actione immunes, et otiosos putant, nec aliud nisi velut quoddam Dei instrumentum se esse, quo Deus quidquid, et utcumque velit, agat.

Affirmant igitur, absque ulla actione, tantummodo mere se pati eaque opera, quae Deus ipsis tanquam suis organis perficiat, praeclariora, ac meriti maioris esse, quam cuiuslibet alterius, quae ipsemet in Dei gratia peregerit: aiunt ergo Deum se pati, ac sustinere, nihil se ipsos agere, sed actum omnes Deum operari.

Deinde quemadmodum alii, sic etiam ipsi nullum se peccatum committere posse asseverant, eo quod Deus in ipsis agat omnia; ipsi vero plane otiosi sint; et quidquid Deus velit, id per ipsos fieri, nihil praeterea: homines isti, omni intus actione postposita, otio se dediderunt, et omnis electionis, vel opinionis expertes vivunt, simplicem, ac resignatum praeseferunt vivendi modum, et moderate, ac aquabiliter ferre norunt, quidquid eis accidat; putant enim Dei instrumenta se esse, quibus is pro suo arbitrio utatur, et agat.“

Lacordaire, über die Bestimmung des Menschen.

Nachdem ich den vorhergehenden Artikel über den Zweck der Weltschöpfung niedergeschrieben, kommen mir die Conferenzen zu Gesichte, welche der Pater Lacordaire in diesem Jahre, in den Monaten Februar, März und April in der St. Paulskirche zu Lüttich gehalten hat [1]). Pater Lacordaire hat in diesen Conferenzen auch über den Zweck, zu welchem der Mensch erschaffen worden ist, gesprochen, und er hat in der St. Paulskirche in Lüttich, in Belgien, unter den Augen des Bischofes van Bommel gelehrt — Gott habe die Menschen zu seiner Ehre? — nein, er habe sie aus purer Güte um ihrer Glückseligkeit willen erschaffen! Wer wagt in Deutschland, diese Lehre noch auf die Kanzel zu bringen, wer wagt es, sie in diesem Sinne, in den Handbüchern der Religionswissenschaft abzuhandeln? In Deutschland gilt diese Lehre, die 15 Jahrhunderte hindurch in der katholischen Kirche vorgetragen worden, als eine Irrlehre; in Deutschland ist die Lehre des Calvin und des Spinoza über den fraglichen Gegenstand orthodox-katholisch. Lacordaire spricht:

„Gott ist also das Prinzip des Menschen. Gott ist, und wir bestätigen es, auch sein Ende. In der That, meine Herren, hat Gott, der unumschränkt vollkommen, weder aus Laune noch Phantasie gehandelt, dies wäre jedes vernünftigen Geschöpfes unwürdig. Gott hat also einen Zweck gehabt Welcher ist er? Ist's das Bedürfniß? Bedurfte Gott unser? Gott, in der Gesellschaft der drei göttlichen Personen eingeschlossen, des Vaters, des Worts und der Liebe, eine Gesellschaft, die nichts anders als er selber war, Gott bedurfte sicherlich keines so erbärmlichen Geschöpfes wie wir. Hat er uns aus Pflicht erschaffen? aber Gott schuldete uns nichts? Kann man irgend etwas einem Wesen schulden, das nicht existirt, und wir, wir existirten nicht. Aus Pflicht hat er uns also nicht erschaffen. Wäre es vielleicht aus Versuchung, seine Macht auszuüben? Aber wozu das? Hätte er seine unendliche Größe und seine unendlichen Vollkommenheiten darthun wollen? Aber ein endliches Wesen vermag nicht den mindesten Grad von Größe einer Größe ohne Schranken zuzusetzen. Warum hat Gott uns

---

1) Uebersetzt von Hilmar Heinrich Beißel. Aachen, Boisserée. 1847.

denn erschaffen? Ha! Gott ist ein unumschränkt vollkommenes Wesen, Gott ist unumschränkt gut, er hat in dieser Güte die Möglichkeit gesehen, Wesen hervorzubringen, die ihn kännten, liebten, und er hat sie geschaffen. Gleich allen großmüthigen Naturen, hat er jene Hinneigung empfunden, die ihn zu dem hinzog, was ihm untergeordnet war, er hat sich seinen untergeordneten Wesen hingeben, mittheilen wollen; er hat jene Liebe der Güte empfunden, welche die erste aller Liebe ist, und die Sie alle kennen, meine Herren. Haben Sie nie auf Ihrem Wege, in einer Straße, einen Armen ganz entblößt, ganz in Lumpen gehüllt, begegnet, der mühsam unter des Elendes Gebrechen die Schönheit und menschliche Würde kundgab? Ihre Blicke wendeten sich anfangs ab, sie schauderten entsetzt vor einem Schauspiel zurück, das Sie abstieß. Allein bald ward Ihre Seele bewegt, Ihr Herz erschloß sich diesem so tief betrübten Herzen, es goß die Schätze der Liebe über dasselbe aus und ließ ihn ein anderes Herz empfinden, das seinem Elend beisprang und dasselbe würdigte.

„Sankt Thomas von Acquin, dessen herrliche Doktrine wir so eben vorgebracht, stellt sich einen Text aus der Schrift entgegen, der alles zu widerlegen scheint, was er vorgebracht.

„Hier folgt der Text: Omnia fecit Deus propter semetipsum. Gott hat alles um seiner selbst willen gethan. Gott ist also nicht mehr ein unumschränkt großmüthiges und hingebendes Wesen, er wird zu einem Egoisten, für sich, zu seiner eigenen Befriedigung, Wesen schaffend, ohne an ihr Glück zu denken. Aber Sankt Thomas antwortet, als großer Mann wie er war, daß Gott alles für sich selbst gethan, insofern als es gut ist. Er hat geschaffen, weil es gut war, die Güte ist der Beweggrund seines Werkes.

„Also hat Gott den Menschen aus Güte geschaffen. Allein wenn er es aus Güte gethan, so hat er ihn zu etwas Gutem gemacht, d. h. für das Glück, denn zwischen Gott und dem Menschen besteht nur eine von Gott gewollte Beziehung, und diese Beziehung ist das Glück. Das Glück, was ist das für ein Ding, meine Herren? Das Glück für den Menschen? Es können die endlichen Dinge nicht sein, denn die endlichen Dinge treiben die Thätigkeit des Herzens nicht an's Ziel hin; und wie könnte dann Gott sich dem Menschen hingeben, wenn er selber dies Glück nicht wäre? Weil er uns für sich geschaffen, hat er uns geistesbegabt und frei geschaffen, damit nach der Theorie der Liebe, welche ich Ihnen in einer meiner

ersten Conferenzen erklärt, der Mensch in Betreff Gottes einen Bevorzugungsakt und Ergebenheitsakt eingehen könne" [1]).

Die Versuchung des Heilandes.

Es sind in unsern Tagen von Seiten christlicher und rationalistischer, d. h. offenbarungsscheuer Schrifterklärer so manche Deutungen des biblischen Textes über die Versuchung des Heilandes an das Licht getreten, welche mehr oder minder den Wortsinn des evangelischen Berichtes verlassend, nur dazu geeignet sind, die deutliche Auffassung der zu erklärenden Versuchung des Heilandes zu verwirren, wenn nicht gar unmöglich zu machen. Es möchte demnach zeitgemäß sein, eine den Worten des evangelischen Berichtes sich anschließende, einfache und ungesuchte Erklärung in's Gedächtniß zu rufen, wodurch die Wichtigkeit, der Zweck und die Bedeutung der Versuchung des Heilandes in ein helleres Licht gestellt wird.

Wir folgen dabei mit der Mehrheit der Exegeten in der Anordnung der drei Versuchungsakte der Erzählung von Matthäus, welcher von Lukas darin abweicht.

Zuvörderst bemerken wir, daß der Heiland, weil frei von Allem, was Sünde heißt, von Innen heraus, oder was dasselbe ist, von seiner menschlichen Natur aus zum Bösen nicht konnte versucht werden. Sollte demnach eine Versuchung des Heilandes dennoch Statt finden, so mußte die Versuchung von einem außer ihm stehenden Versucher Statt finden.

Das ist es nun gerade, was die Evangelisten uns berichten, wenn sie den Versucher Teufel und Satan nennen.

Der Teufel oder Satan ist es nämlich, der nach der

---

1) Wir haben das französische Original nicht zur Hand; wir entnehmen aber auch ohne dasselbe, daß die Uebersetzung nicht gelungen ist. So zum Beispiel lesen wir oben: Gott ist das Ende des Menschen, es muß offenbar heißen: Ziel; „Gott hat den Menchsen für das Glück gemacht" muß heißen: „Gott hat den Menschen zur Glückseligkeit erschaffen" u. s. w. Es verdient übrigens hier die sehr schöne Stelle aus Bossuet's: Elévations sur les mystères verglichen zu werden, in welcher gelehrt wird: Que Dieu n'en est pas plus grand, ni plus heureux, pour avoir créé l'univers, daß Gott also die Welt aus purer Güte erschaffen habe. *Elévations sur les mystères III. semaine, première élévation.*

Lehre der katholischen Kirche auch die ersten Stammeltern aus dem Zustande der Gerechtigkeit und Heiligkeit in Sünde, Elend und Tod stürzte, die Herrschaft über sie gewann, und die Sündhaftigkeit der ersten Stammeltern mit allen traurigen Folgen der ersten Sünde über alle ihre natürlichen Nachkommen verbreitete. Derselbe Satan ist es aber auch, dem der Herr es strafend ankündigte, daß Einer aus den Nachkommen des Weibes seine Macht über die Menschen zerstören und damit die traurigen Folgen der Sünde aufheben werde. Als solcher tritt nun der Heiland auf, der auf übernatürliche Weise vom h. Geiste empfangen der Versuchung des Satans nicht nur siegreich widersteht, sondern auch als Herr und Besieger des Satans selbst sich offenbart.

Matthäus 4, 1 erzählt: „Alsdann wurde Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, auf daß er versucht würde vom Teufel.

Die Zeitbestimmung „alsdann" bezieht sich auf die unmittelbar vorhergegangene Taufe Jesu, wobei der h. Geist in Gestalt einer Taube sichtbar über den Heiland herabkam, und die Stimme des Vaters vom Himmel denselben öffentlich als seinen geliebten Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, erklärte. Dasselbe berichtet Lukas umständlicher mit den Worten (4, 1): „Voll des h. Geistes kehrte Jesus vom Jordan zurück, und ward vom Geiste in die Wüste geführt." Daß wir hier unter dem Worte „Geist" den heiligen Geist zu verstehen haben, fordert schon der Zusammenhang, worin die Taufe Jesu mit der unmittelbar darauf folgenden Versuchung steht, wenn auch Lukas nicht ausdrücklich es mit den Worten ausdrückt: „Voll des heiligen Geistes kehrte Jesus vom Jordan zurück, und ward vom Geiste (demselben nämlich, wovon er erfüllt war) in die Wüste geführt.

Es war somit das Werk des h. Geistes, daß Jesus in die Wüste geführt wurde, und zwar zu dem Zwecke, vom Teufel versucht zu werden. Hieraus erhellet, daß es mit zur Aufgabe des Heilandes, d. i. zu seinem Erlösungswerke gehörte, welches der Vater ihm aufgetragen und er zu vollführen freiwillig übernommen hatte, sich vom Teufel versuchen zu lassen.

Jesus wird vom Geiste in die Wüste geführt, er verweilet darin vierzig Tage und vierzig Nächte und er aß nichts in diesen Tagen. Matth. 4, 2. Mark. 1, 13. Luk. 4, 2.

Wenn der Heiland unmittelbar vorher, ehe er sich den Menschen durch seine Wunder als den Mensch gewordenen Sohn Gottes und ihren Erlöser offenbarte, vom Geiste Gottes ge-

führt vierzig Tage und Nächte in der Einsamkeit der Wüste verweilet: was liegt näher zu denken, als daß derselbe diese geraume Zeit mit der Betrachtung des großen Erlösungswerkes, welches er im Auftrage des Vaters jetzt öffentlich antreten und vollenden sollte, und mit Gebet zubrachte? Sprach er doch bei seinem Eintritt in die Welt (d. i. bei seiner Menschwerdung): Vater, siehe ich komme, deinen Willen zu vollziehen, Heb. 10, 7; war es doch, wie er betheuerte, seine Speise, d. i. sein tägliches Bedürfniß, den Willen seines Vaters, der ihn gesandt hatte, zu thun und sein Werk zu vollenden (Joh. 4, 34); brachte er ja auch später die Nächte in stiller Zurückgezogenheit auf den Bergen in Gebet zu. (Luk. 6, 12. 21, 37).

„Und er aß nichts in diesen Tagen". Diese Enthaltung von jeglicher Speise — er aß nichts — dieses Fasten während 40 Tage muß uns von vornhinein als übernatürlich, als wunderbar erscheinen; liegt es doch in den natürlichen Kräften eines Menschen nicht, sich eine so geraume Zeit ohne Genuß von Nahrung am Leben zu erhalten. Darum bemerken auch Matthäus und Lukas: „Nachher hungerte es ihn."

„Und der Versucher — nach Lukas „der Teufel" — trat zu ihm hin und sprach: Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brod werden."

Aus dieser versuchenden Anrede des Bösen ersehen wir:

1) hatte der Teufel den Heiland während der vierzig Tage und Nächte beobachtet, und aus dem Umstande, daß er während dieser ganzen Zeit keine Nahrung zu sich genommen, („jetzt aber hungerte ihn" führte den Bösen auf den Gedanken, daß, falls er nicht Gottes Sohn sei, dieses leicht zu erproben, und er, gleich Andern, bald zur Sünde zu verführen sei), den Schluß gezogen, dieser wunderbar am Leben erhaltene Mensch möchte wirklich sein, wofür ihn die Stimme vom Himmel bei der Taufe ausgegeben hatte.

2) Hatte der Teufel bisheran keine Ahnung gehabt vom Geheimnisse des Mensch gewordenen Sohnes Gottes. Deswegen stellt er zweifelnd und versuchend zuerst die Anrede so, daß er ein Wunder von ihm erwartet, um es so durch die That zu beweisen, daß Jesus der sei, wofür ihn die Stimme vom Himmel bei der Taufe erklärt hatte.

Der Versucher sagt demnach mit andern Worten: Eine Stimme vom Himmel hat dich für den Sohn Gottes erklärt, du scheinst es auch wirklich zu sein, denn sonst hättest du nicht vierzig Tage und Nächte, ohne alle Nahrung zu dir zu nehmen, dich am Leben erhalten können. Hungert es dich nun jetzt,

so steht es ja in deiner Macht, dein Bedürfniß durch ein Wunder zu befriedigen, denn die Wüste bietet keine Nahrung, sie kennt nur Steine. Doch für dich, wenn du wirklich Gottes Sohn bist, bedarf es nur zu wollen, so können auch diese Steine Brod, Nahrung werden.

Es stand freilich in der Macht des Heilandes, Steine in Brod zu verwandeln, wie er später durch alle die Wunder seiner Macht die Menschen davon überzeugte, — denn er war wirklich der Sohn Gottes, dem der Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben hatte. Allein von dieser seiner Macht sollte er nach dem Willen seines Vaters als Erlöser nur zum Heile der Menschen, nicht aber zu seiner eigenen Erhaltung Gebrauch machen. Auch war es nicht nothwendig, dieses Wunder zu seiner Erhaltung zu wirken; hatte er doch bereits vierzig Tage ohne leibliche Nahrung zu sich zu nehmen sein Leben gefristet, und war jetzt der Augenblick da, wo er die Wüste verlassen und in die Gesellschaft der Menschen zurückkehren wollte, die ihm die nöthige Nahrung bieten würden.

Der Heiland erwiedert also die Anrede des Versuchers: Es steht geschrieben: „Nicht vom Brode allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt“, d. h. wenn der Mensch durch Brod und leibliche Nahrung sein Leben fristet, so liegt der Grund davon nicht sowohl in dem Brode selbst, als vielmehr in dem Willen Gottes, wodurch das Brod diese Kraft besitzet. Gott kann demnach, wie sein untrügliches Wort der h. Schrift (Deut. 8, 3) beweiset, und er es an den Israeliten in der Wüste durch das Manna während vierzig Jahre gezeigt hat, in jeglicher andern Weise, die er für gut findet, das Leben des Menschen erhalten. Ich selbst bin ein Beweis dafür, da ich bereits vierzig Tage ohne Nahrung zu nehmen am Leben erhalten da stehe.

(Schluß folgt.)

Um zu entdecken, ob ein Mensch wahrhaft fromm, oder ob er ein Frömmler, ein Heuchler, ein Pharisäer sei, muß man darauf sehen, ob er genügsam ist. Der wahrhaft Fromme ist immer genügsam, während sich der Frömmler

selbst vor den Kindern dieser Welt nicht selten durch seine Ungenügsamkeit auszeichnet.

Es ist vielleicht zu viel verlangt, wenn man von Jedermann fordern wollte, er solle unter allen Umständen sich konsequent bleiben; doch bleibt es wahr, was ein genialer Schriftsteller sagt: „Je suis persuadé qu'un honnête homme a toujours quelque honte de changer de maxime du soir au matin, et de se dédire en son coeur, dès le lendemain, de ce que sa raison lui dictoit la veille.“ Mag nun über die Inkonsequenz auch milder geurtheilt werden, von der Pflicht, unter allen Umständen wahrhaft zu sein, kann man einen ehrlichen Mann niemals lossprechen.

Es ist nicht in der Macht eines Jeden gelegen, (äußerlich) glücklich zu sein; aber es ist in der Macht eines Jeden gelegen, sich würdig zu machen, es zu sein.

Hat Jemand einen Fehler begangen, so achte man darauf, ob er denselben einfach eingesteht, oder ob er die Schuld auf einen Andern schiebt. Thut er das Letztere, so ist das Böse schon in seine Seele eingekehrt; thut er das Erstere, so ist er auf dem Wege der Besserung. Adam schob die Schuld seines Ungehorsams auf Eva, Eva auf die Schlange.

Ein guter Wille ist recht gut, aber er nützt nichts, wenn er nicht auch stark ist.

Um zu überzeugen, muß man wahr sprechen, um zu überreden, schön; der Lehrer der Religion darf schön sprechen, er muß wahr sprechen.

Im Schweigen liegt oft eine große Beredsamkeit, aber sie wird meistens überhört.

Tu ne cede malis; sed contra audentior ito; das heißt, wie dieser Vers auch gegen den Sinn, den er bei Virgil (Aeneid. 6, 95) hat, gedeutet wird: einen bissigen Kläffer wird man nicht los, wenn man sich vor ihm fürchtet, wenn man vor ihm zurückweichet, sondern wenn man sich umkehrt und ihm den Stock oder den Stein zeigt. Die Furcht und das Bestreben, durch Stillschweigen dem Gebelle zu entgehen, machen das Uebel nur größer. Dieselbe Wahrheit kann auch folgendes Epigramm klar machen:

Quem mordent pulices extinguit Morio lychnon,
Non me inquit cernent amplius hi pulices.

Mich sollt ihr nicht mehr stechen,
Sprach Simplex zu den Flöhen,
Und löschte aus sein Licht.
Es meint der gute Wicht,
Es würden ihn die Frechen,
Wenn sie ihn nicht mehr sähen,
Nun auch nicht mehr zerstechen.

Was die Vernunft im Menschen ist, das müssen die Regierungen in den Staaten sein.

Dumme Menschen können witzig sein, aber witzige Menschen können nicht dumm sein.

Wenn du vor Jemanden, insbesondere vor einem Vornehmeren zu erscheinen hast, so frage dich: wie würde sich in einem solchen Falle Sokrates oder Zeno benommen haben, und du wirst über das Verhalten, welches du zu beobachten hast, nicht im Zweifel sein. Epiktet.

Jedes Ding hat zwei Seiten. Man kann den Menschen mit einem Gefäße vergleichen, welches zwei Handhaben hat; eine, an der man das Gefäß anfassen kann, und die andere, an der man es nicht anfassen soll. Dein Bruder ist ungerecht gegen dich; fasse ihn also nicht von der Seite an, von welcher er ungerecht ist, sondern fasse ihn von jener Seite an, von welcher er dein Bruder ist, von welcher er mit dir erzogen ist u. s. w. Epiktet.

Es schickt sich nicht zu sagen: ich bin weiser als du, also bin ich auch besser als du; ich bin klüger als du, also bin ich auch besser als du; sondern es muß heißen: ich bin reicher als du, also ist mein Besitzthum besser als das deine; ich bin klüger als du, ich spreche also besser als du; du aber bist weder dein Besitzthum noch deine Beredsamkeit. Epiktet.

Wenn Jemand sich deshalb rühmt, weil er die Lehren des Chrysippus auslegt, so spreche er zu sich selbst: Hätte Chrysippus nicht dunkel geschrieben, so hätte ich gar keine Veranlassung, mich zu rühmen. Aber Chrysippus hat nicht geschrieben, daß man ihn auslege, sondern damit man nach seinen Lehren handle. Wenn ich also nach den Schriften handle, so erlange ich den Nutzen, den sie gewähren; bewundere ich aber den, der sie auslegt, oder verstehe ich es selbst, sie auszulegen, so bewundere ich den Grammatiker oder bin selbst ein solcher. Was nützt es mir aber, wenn ich die Beschreibung von gewissen Arzneimitteln gefunden habe, wenn ich dieselbe verstehe und Andern gebe, wenn ich aber in meiner eigenen Krankheit keinen Gebrauch davon mache? Die Werke sind um der Thaten willen da. Epiktet.

In der Philosophie gibt es drei Theile; der erste und nöthigste Theil von allen, welcher in das Gebiet der Philosophie fällt, ist z. B. der einfache Satz: nicht lügen. Der zweite, in welchem es sich um den Beweis dieses Satzes handelt, ist: man dürfe nicht lügen; der dritte, welcher dazu dient, die beiden ersten auf ihre letzten Gründe zurückzuführen und sie zu bestätigen, ist dieser: wie und mit welchen Gründen können wir beweisen, daß dieses oder jenes wahr oder falsch ist? Der dritte Theil ist nöthig um des zweiten willen. Der zweite ist um des ersten willen durchaus nöthig und derjenige, bei welchem wir beruhen sollen, ist eben der erste. Wir thun aber gerade das Gegentheil; denn wir bleiben bei dem dritten Theile und verwenden auf denselben allen unsern Fleiß. Epiktet.

Was haben gewisse Philosophen mit dem Glücke gemein? Das Glück ist selbst blind und macht in der Regel diejenigen blind, denen es schmeichelt; es stehet auf einer Kugel, und auch

darin gleichen ihm die bezeichneten Philosophen, indem sie ihre Ansichten, je nachdem der Wind weht, wechseln.

Religion und Moral sind unzertrennliche Gefährten, fällt die eine, so wankt und fällt die andere. Wenn die Sittlichkeit des Jünglings Schiffbruch gelitten, so ist ihm die Religion, die ihn früher wie ein freundlicher Genius umschwebte, eine lästige Mahnerin, er wird gleichgültig, kalt gegen ihre Lehren, und um sich von ihr zu befreien, nimmt er die Zweifel an ihrer Wahrheit willig auf, pflegt diese, bis er endlich dahin gelangt, den Zaum der Religion ganz abzuwerfen, und frei dorthin sich zu stürzen, wohin er von seiner Sinnlichkeit fortgerissen wird.

Ist umgekehrt die Religion des Jünglings geschwunden, hat er den Glauben verloren, so ist seine Sittlichkeit des schützenden Obdaches, der erleuchtenden und belebenden Sonne beraubt worden; die Moral siecht wie eine Pflanze, welcher Licht und Luft fehlen, bis sie farblos, ohne Blüthen und Früchte dahinwelkt. Die Konvenienz tritt an die Stelle der Sittlichkeit, aber auch sie bricht zusammen, sie ist hohl, sie ist eine Schale ohne Kern.

Was von dem Individuum hier gesagt wird, gilt auch von jedem Staate.

Die Wahrheit ist überall entschieden, sie kennt keinen Indifferentismus; wer gegen die Wahrheit indifferent ist, der ist nicht in der Wahrheit.

Es gibt Gottesleugner und Gottesheuchler.

Cicero sagt: um die öffentliche Moral eines Staates zu verbessern oder zu verderben, brauche man nur einige tugendhafte oder einige schlechte Männer auf die höchsten Stellen im Staate zu erheben.

Ein freies Volk kann nicht ohne Sitten, die Sitten können nicht ohne Religion bestehen. Verfall der Religion — Verfall der Sitten — Untergang der Freiheit. Das ist die Geschichte aller untergegangenen Staaten.

Justitia regnorum fundamentum. Aber die Gerechtigkeit ist nichts, wenn nicht ein höchstes Wesen ihr die Waage hält und Fürsten und Völker zur Verantwortung fordert.

Die Moralität ist die Tochter des Glaubens; sie trauert und stirbt dem Vater nach. Ihr wollt die Tochter und verbannt den Vater, ihr wollt die Früchte, aber ihr haut den Baum um! Nihil proficiunt sine moribus leges.

Woher kommt es, daß wir mit einem Bekannten von den Krankheiten seines Leibes, aber nicht von den Krankheiten seiner Seele sprechen? Wir sagen zu einem Bekannten: Sie sehen heute sehr angegriffen aus, Sie haben den Husten, Sie haben den Schnupfen, man sieht es Ihnen noch an, daß Sie das Nervenfieber gehabt haben; aber man sagt nicht: Sie haben heute gelogen, Sie haben gestern einen schlechten Streich gemacht, und Sie haben ohnlängst Ihren Freund verrathen.

Ein Dieb, der in Lumpen gehüllt ist, ist nicht so gefährlich, als ein anderer, der von Gold und Silber strotzt, und ein Unsittlicher, der sich gibt, wie er ist, ist nicht so gefährlich für das sittliche und leibliche Wohl Anderer, als derjenige, der sich in den Schein der Tugend und der Religion kleidet.

Nach Epictet gleicht die Welt einem Theater; jeder Mensch hat seine Rolle zu spielen, der eine hat die Rolle eines Königs, der andere die Rolle eines Bettlers; jener hat die Rolle eines Helden, dieser die Rolle eines Hinkenden auszuführen. Es kommt nur darauf an, daß Jeder seine Rolle gut spielt, da Niemand sich seine Rolle wählen kann, sondern da sie Jedem von der Fürsehung angewiesen wird. Wer die Rolle eines Hinkenden gut spielt, wird gepriesen, und wer die Rolle eines Prinzen schlecht spielt, wird getadelt.

Die Kopfbedeckungen der Männer sind im Oriente so mannigfaltig, daß man, wie Niebuhr in seiner Reise in den Orient (I. S. 159) sagt, ein ganzes Buch darüber schreiben

könnte. Niebuhr unterscheidet im Allgemeinen drei Klassen von Mützen: 1. der Kaouk, turkmanischen Ursprunges, 2. der Kolpak, tatarischen, und 3. die eigentlichen Turbane, arabischen Ursprungs. Nach Jahn sind alle diese Kopfbedeckungen meistens nach Stand und Würden hoch, und auch die Gelehrten richten die Höhe ihrer Mützen nach der Höhe der Gelehrsamkeit, welche sie zu besitzen glauben.

Wir überlassen es dem Leser, darüber nachzudenken, bis zu welcher Höhe die Mützen einzelner Gelehrten wachsen würden, wenn diese Sitte im Abendlande eingeführt würde.

In einem Briefe aus Göttingen vom 8. Juni 1798 nennt Lichtenberg den Papst Pius VI. mit Rücksicht auf dessen Reise nach Wien, Pius den Letzten. Jetzt haben wir Pius IX. [1]).

Es ist bedenklich zu prophezeihen, wenn man kein Prophet ist.

„Hätten wir keine Augen, sagt Lichtenberg, was für seltsame Hypothesen würden wir nicht über die Sommerwärme und Winterkälte machen? Vielleicht hielte man wohl gar die Erscheinung für ein epidemisches Fieber — da es aber dem Schöpfer gefallen hat, noch ein Paar Löcher in unsern Kopf zu stoßen, wodurch die Seele Licht empfängt, so sehen wir die Sonne, alle Farben, das Weltgebäude und die Milchstraße; wer hätte so etwas nur denken können? Es wäre noch um ein Paar solcher Löcher zu thun, so würden wir sehen können, was den Mond an der Erde und uns an der Sonne hält, da wir uns jetzt in leere Hypothesen hierüber verlieren [2]).“ — Der Schöpfer hat dem Menschen, wie für das Sinnliche zwei Augen, so für das Uebersinnliche ein Auge, die Vernunft, gegeben. Welche seltsame Hypothesen müssen erst diejenigen an's Licht stellen, welche sich dieses eine Auge des Geistes ausstechen, und dann alle Geheimnisse der Ewigkeit zu schauen und zu begreifen wähnen?

Im Moralischen ist es gerade wie im Physischen; das moralische Gift schmeckt eben so wie das physische in der Regel besser als die Arzenei.

---

1) Lichtenberg's Briefe 2. Bd. in dessen vermischten Schriften. 8 Bd. Göttingen 1847.

2) Daselbst.

Spallanzani, ein um die Naturwissenschaften höchst verdienter italienischer Geistliche, hat die Entdeckung gemacht, daß die Fledermäuse, wenn ihnen die Augen verbunden, verklebt oder ausgestochen sind, alle Gegenstände, ohne sie zu berühren, deutlich erkennen, und hat daraus den Schluß gezogen, daß die Natur die Fledermäuse mit einem sechsten Sinne begabt habe. Dieselben Versuche haben Philosophen mit ihren Schülern angestellt, und man hat entdeckt, daß die Schüler, nachdem man ihnen die Augen verbunden, verklebt oder gar ausgestochen hat, gar nichts mehr gesehen, dafür aber ein Organ des blinden Glaubens und das Absolute zu schauen erhalten haben.

Wer es zu irgend einer Bedeutung im Leben bringen will, darf zweierlei Uebungen nie unterlassen: Uebung des Geistes durch Selbstdenken, und Uebung des Körpers durch Arbeit. Die erstere setzt uns in den Stand, kluge Entschlüsse zu fassen, die zweite, sie auszuführen.

Salomon sagt: es gibt nichts Neues unter der Sonne; man kann eben so gut sagen: es gibt immer was Neues unter der Sonne. Wer diesen Gedanken erwägt und oft sich vergegenwärtiget, der wird im Unglücke den Muth nicht verlieren, und im Glücke sich nicht überheben. Glück und Unglück folgen wie Tag und Nacht auf der Erdkugel; wer heute oben ist, ist morgen unten.

Was keine Vergangenheit hat, hat auch keine Zukunft; ohne Heute gibt es kein Morgen.

Das Alter schützt vor Thorheit und der Unglaube schützt vor Aberglauben nicht; der Unglaube selbst ist eine Art Aberglaube, er ist ein krankhafter Zustand der Seele. Wenn in dem Körper ein Lebensorgan unterbunden wird, wenn seine Wirksamkeit gestört und gehemmt ist, so sind krankhafte Affektionen, welche sich mehr oder weniger dem gesammten Organismus mittheilen, unausbleiblich. Nur dann ist der Körper gesund, wenn alle Organe gesund sind, und jedes seine Funktion verrichtet. Nicht anders ist es mit der Gesundheit des Geistes. Es ist daher nichts gewöhnlicher, als Menschen zu sehen, die sich von allem

Glauben an eine höhere Welt losgesagt, und welche dennoch dem Aberglauben verfallen sind; die, indem sie weder an Gott noch Teufel glauben, dennoch vor jeder schwarzen Katze bei der Nacht zusammenschrecken. In den Zeiten des herrschenden Unglaubens findet sich auch der Aberglaube in seiner krassesten Gestalt. Wo keine Götter sind, da herrschen die Gespenster.

Wahn ist eine logische Entzündung, Schwärmerei ein hitziges Fieber des Geistes. Wahre Schwärmerei ist wie das wahre Genie selten, beide wirken ihrer selbst unbewußt. Die meisten Schwärmer wissen, daß sie schwärmen, und wer weiß, daß er schwärmt, hat aufgehört, ein Schwärmer zu sein. Er ist aber weit gefährlicher und — weit verächtlicher, als der wahre Schwärmer.

Die Schrecken des Todes tragen zur Erhaltung des Menschengeschlechtes in einem hohen Grade bei. Nehmen wir an, der Tod sei seiner Schrecken beraubt, man könne ihm wie dem Schlafe ohne Furcht, ohne Zagen entgegengehen, wie viele Menschen würden dann das Leben, besonders in den Tagen des Kummers und der Leiden, wie eine Bürde von sich und sich selbst dem Tode in die Arme werfen? Aber die Schrecken der Auflösung und der Verwesung sind an die Pforten des Todes gestellt, und sie treiben die Sterblichen in das Leben zurück, welche aus Verdruß demselben entfliehen möchten. Nur der wahrhaft Gläubige fürchtet den Tod und seine Schrecken nicht, er bedarf ihrer aber auch nicht, um in dem irdischen Leben zurückgehalten zu werden, bis er von der allwaltenden Vatergüte in ein ewiges Leben abberufen wird.

Ohne die Schrecken des Todes würde auch das Leben Anderer vielfach bedroht werden. Der Leidenschaftliche, welcher einen Menschen, den er für seinen Feind hält, tödten will, oder wohl gar aus Lust am Verbrechen Andere tödten möchte, wird mit den allerseltensten Ausnahmen, Bedacht darauf nehmen, sein eigenes Leben zu schützen. So aber erhält Mancher sein Leben, weil derjenige, der ihn tödten möchte, fürchtet, das seinige zu verlieren.

„Wer vor Gott, den er bewiesen hat, niederfällt, der betet seinen selbstgemachten Götzen an.“ So lehren katholische

Theologen der neuesten Zeit, welche sich für orthodox preisen lassen! Sie lehren einen Satz, der alle katholischen Theologen, die wenigen ausgenommen, welche diesen absurdesten aller Sätze selbst aufstellen, der alle Kirchenväter zu Götzendienern macht. Es ist dieser Satz genau verwandt, ja identisch mit folgender Proposition:

Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut intellectus comprehendit, non amat verum deum.

Diese lateinische Proposition ist weniger stark ausgedrückt, als der oben mitgetheilte deutsche Satz, aber nichts desto weniger ist dieselbe im Jahre 1687 vom Papste Innocenz XI. in dem Mystiker Molinos verdammt worden.

Nach Kästner besteht die größte Aehnlichkeit zwischen einem Krebse und einem Schriftsteller darin, daß der erstere den größten Theil des Magens im Kopfe hat. Wenn das wahr ist, so begreift man, warum Gelehrte so oft zurückgehen, und zwar nicht jedesmal langsam, wie die Krebse, sondern zuweilen sprungweise.

Kästner sagt, manche der damaligen Verbesserer theologischer Kenntnisse erinnerten ihn an einen Mann, der in Leipzig mit einem Guckkasten herumgegangen und ausgerufen habe:

Das Leiden Christi auf eine neue Manier!

Jetzt könnte ein solcher Mann noch weit lauter ausrufen:

Das Leben Jesu auf eine neue Manier!

Das Leben Jesu auf eine neue Manier von David Strauß.

Das Leben Jesu auf eine neue Manier von Kuhn.

Das Leben Jesu auf eine neue Manier von Sepp.

In derselben Stadt Leipzig, aber nach dem Tode Kästner's, ging ein anderer Mann mit einem Guckkasten herum, in welchem unter Anderm die egyptische Finsterniß zu sehen war. Der Mann rief:

„Hier ist zu sehen die egyptische Finsterniß!“

„Aber man sieht ja nichts!“ rief ein wißbegieriger Theologus, welcher die egyptische Finsterniß sehen wollte.

„Das thut eben die Finsterniß,“ war die Antwort des Mannes mit dem Guckkasten, und bethätigte dadurch seine Qualifikation für den Vortrag moderner Philosophie.

Wenn die Vernunft gegen Leidenschaften zu kämpfen hat, so gleicht sie einem beladenen Schiffe, welches einen reißenden Strom hinauf fährt; man rudert, man arbeitet, aber trotz aller Anstrengungen kommt das Schiff nicht weiter und wird, wenn es eine kurze Strecke vorgerückt, von der Macht der Wellen immer wieder zurückgetrieben. Wir haben einen ganz andern Anblick, wenn es den Leidenschaften gelungen ist, die Vernunft zu bestechen, und wenn der Mensch sich selbst weis gemacht, er diene den Zwecken der Vernunft, während er nur seiner Sinnlichkeit dient. In diesem Falle, sehen wir ein Schiff, welches mit schwellenden Segeln einen hochangeschwollenen, reißenden Strom mit Pfeilschnelle hinabschießt, und durch nichts aufgehalten werden kann. Deswegen ist der religiöse Fanatismus, der Alles, was er thut, im Namen Gottes thut, so unaufhaltsam, so verderbenbringend.

„Die Kinder dieser Welt," sagt die Schrift, „sind klüger, als die Kinder des Lichtes" [1]), d. h. in eine andere Sprache übersetzt: „Eine gute Sache wird selten so klug und fleißig geführt, als eine böse." Der rechtschaffene Mann (der Sohn des Lichtes) vertraut auf die Güte seiner Sache; der Böse (der Sohn dieser Welt), welcher die Schlechtigkeit seiner Sache kennt, ist unermüdlich thätig und sucht seine Sache durch allerlei schlechte Mittel, durch List, Ränke, Bestechungen, Verleumdungen durchzusetzen; dieser Thätigkeit verdankt denn so manche schlechte Sache ihren Sieg, und jener Ruhe so manche gute Sache ihre Niederlage.

Was weilst du sinnend hier vor diesem Sitze?
Du wähnst, die Muse stille deinen Durst?
Umsonst, Apollo floh — mit stumpfem Witze
Regiert auf seinem Stuhle — der Hanswurst.

Tugend oft muß einsam steh'n,
Verlassen muß sie wandern;
Arm in Arm die Laster geh'n,
Eines zieht die Andern.

---

1) Lukas 16, 8.

Auf einen Gottesleugner.

Der Ruhm an keinen Gott zu glauben,
Wahrhaftig, der ist klein;
Denn willst du mir das Wort erlauben:
Du theilst ihn mit dem Schw—

Dämmerung.

Dem ist des Menschen Seele
Nur Finsterniß, dem ist sie pures Licht.
Was ich von den Extremen wähle?
Den Satz, der in der Mitte liegt.

Die Bibel und ihre Leser.

Der Blume gleicht die Schrift,
Viel Süße ist darin.
Wo Honig saugt die Bien',
Da saugt die Spinne Gift.

Sprüchwörtlich.

Mit Einem Kopfe und vielen Händen
Läßt Großes sich vollenden;
Mit zweien Köpfen und noch so vielen Händen
Behält es bei den Worten sein Bewenden.

Weltlauf.

Es gehet Einer nach dem Andern hin,
In Reihen, die unendlich lang sich zieh'n,
Und Alle drängen nach dem Ziele;
Der Erste stolpert, der Zweite fällt,
Es stolpern dann und fallen viele;
„Drum sag' es laut und künd' es überall:
„Wo Einer fiel, seh' Jeder seinen Fall."

Der Katzentritt der Zunge.

Hinz. Sanktillus flüstert: ach! und spricht so leise,
Gewiß, der arme Mann, er schwindet an der Lunge.

Kunz. Nicht doch, das ist gewisser Leute Weise,
Man nennet sie den Katzentritt der Zunge.

Selbstverleugnung.

„Zuerst schenkt man den Gästen
Und dann sich selber ein."
So sprach Sanktill mit frommem Wohlbehagen,
Belud die Freunde dann mit schweren Lästen,
Und unbeladen ging er hintendrein.

Pius IX.

Dienen müßt ihr der Menge, wollt ihr die Menge beherrschen,
Wie zu machen das sei? Fürsten, das seht ihr in Rom.

Lösche, Diogenes, deine Laterne; was du gesucht hast,
Immola sandte es jüngst Roma, der glücklichen, zu.

Welcher Name ihm zieme? Ihr nennt ihn Pius den Neunten,
Nennet wie billig und recht, Pius den Einzigen ihn.

Schützet, Himmlische! euren Gesandten vor Vipern und Schlangen;
Denn es durchschreitet sein Fuß Bahnen, die Keiner betrat.

Auf die Hütte des Irus.

Von Lessing.

Vorbei, verweg'ner Dieb! denn unter diesem Dache,
In jedem Winkel hier, hält Armuth treue Wache.

Uebersetzung.

Ite alio fures, nulla hic occasio lucri;
Nam fida est custos addita pauperies.

Ad N.

Scire cupis quae sit de te sententia vulgi?
Ecce bene hic de te dicit at ille male.

In Caecilianum.

In me, nil mirum, quod quaeque pessima profers,
Ignotis latrant, Caeciliane canes.

In Sanctillum.

Invictus fuerat Proteus nullique secundus;
Sanctillum vidit, iam superatus abit.

In eundem.

Quas didicit quivis, tales exerceat artes,
Dixerat et sese facies transformat in omnes.

In Sanctilli socios.

Dulciter occidit morsu quos attigit aspis,
Morte etiam dulci vestra loquela necat.

Pro Archia philosopho.

Te falso accusant, quod tu nil curas honestum;
Qui nil turpe putat, semper honesta facit.

An den Dichter Fr.

Was kann doch Reim auf Reim bedeuten,
Wenn man dabei nichts denken kann?
Könnt' solch ein Lied mir Freud' bereiten,
So hört' ich mir den Kuckuck an.

Lektüre.

Nach dem Griechischen.

Jüngst las von mancher Stadt- und Landgeschichte
Mephisto den höllischen Dämonen
Die allerneuesten Berichte;
Es horchten erst die schwarzen Legionen,
Dann schallt Gelächter durch alle Regionen
Der Unterwelt, wie wüthend Meeresbrausen.
Der Fürst der Lügen, als gält' es seiner Kronen,
Schoß flammend durch die Lüfte hin mit Sausen,
Nach den empörten Stellen,
Zu züchtigen, wie sich's gebührt, die wüthenden Rebellen.
Doch kaum war er an dem verhängnißvollen Ort',
Da legte sich sein Zorn zur Ruh'.
Es sprach der Lügenfürst den Gesellen schmeichelnd zu:
Mit Zorne kam ich, — mit Freuden
Und mit Behagen könnt' ich von hinnen scheiden;
Nun zieht's mich an, ich kann nicht fort,
Les't weiter, ich theile Eu'r Entzücken,
Les't weiter, Ihr les't .... den Mainzer Katholiken.

(Fortsetzung folgt.)

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Achter Jahrgang. Viertes Heft.

[64. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1847.

Inhalt.

Untersuchungen über den göttlichen Logos.
Von Prof. Friedlieb.

Zweiter Artikel.

Plato's Lehre vom göttlichen νοῦς.

§. 1.

Plato bildete die Lehre des Clazomeniers Anaxagoras über den göttlichen νοῦς weiter aus und ward, indem er seine Ideenlehre und sein Philosophem vom κόσμος νοητός damit in Verbindung setzte, für die spätere Entwickelung der Logoslehre in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie von so großer Bedeutung, daß Spätere die Autorschaft Plato's bei dem Alexandriner Philo sogar bis zum Extreme durchführen zu können glaubten.

Obwohl Plato im Allgemeinen genial und sehr selbstständig philosophirte, so hatte er dennoch die Prinzipien seiner Philosophie bereits vorgefunden. So wie seine Lehre vom göttlichen νοῦς auf der Philosophie des Anaxagoras ruht, so war auch die Lehre von den Ideen und der intelligibeln Welt bei Parmenides ihren Anfängen nach vorhanden [1].

---

1) Vgl. Rixner fragm. VI. p. 50. Brandis Handb. d. Gesch. d. Röm. Philos. I, 394 ff. Die Ideenlehre findet sich angedeutet in dem Fragmente des Parmenides: Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νόειν, τὸ ἐν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι. Wenn Plutarch plac. philos. p. 14 u. 25 sagt, Plato habe über die Prinzipien der Dinge eben so gedacht wie Sokrates; so ist es zwar schwer, hierüber etwas Sicheres aufzustellen, da Sokrates keine Schriften hinterlassen hat. Plutarchs Meinung kann leicht lediglich darauf beruhen, daß Plato

In wiefern Plato zur Ausbildung der Lehre vom göttlichen Logos, deren Anfänge wir bereits früher aufgezeigt haben [2]), durch seine Philosopheme beigetragen habe, wird sich durch die nähere Erörterung der obigen Lehrpunkte ergeben.

§. 2.

Plato unterscheidet im Allgemeinen zwei sich entgegengesetzte Prinzipien: das ewig Seiende oder die Welt der Ideen und das ewig Werdende, oder die Welt der Erscheinungen [3]). Das erstere ist die freie Ursache der Weltwerdung und zerfällt in das Urwesen, Gott, welcher alle Dinge geschaffen hat, und die Ideen, nach welchen dieselben geschaffen worden sind. Das zweite Prinzip ist die ewige Materie, aus welcher die sichtbare Welt gebildet ist.

Dies ist der Haupt-Inhalt der Platonischen Kosmologie, eine Lehre, die von Plutarch und Stobäus so gefaßt wird, als habe Plato drei Prinzipien der Dinge gelehrt, nämlich: eine Ursache aller Veränderung, oder Gott; ein Veränderliches und stäts Verändertes, die Materie, und ein Unveränderliches, nach welchem verändert wird, die Ideen [4]). Dionysius Laertes dagegen unterscheidet in der Platonischen Lehre nur zwei Anfänge aller Dinge, Gott und die Materie [5]). Beide Ansichten finden in dem Obigen ihre Erklärung. Nur unterscheidet Plutarch richtiger als Dionysius

---

seine eigenen Gedanken dem Sokrates in den Mund zu legen pflegte.

2) S. Bonner Zeitschrift 1846. 2s Heft S. 51 u. f.

3) Brandis a. a. O. II, 356.

4) Plut. plac. lib. I. c. 3. (p. 14 ed. Florent.) . . *Πλάτων* . . *τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεόν, τὴν ὕλην, τὴν ἰδέαν,* Ibid. c. 11. p. 29: *Πλάτων τριχῶς τὸ αἴτιον, φησὶ γαρ ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ.* Stob. ecl. phys. Lib. I. c. 11. (p. 309 ed. Heeren). Vgl. Tiedemann Bd. II. S. 97.

5) Diog. Laert. Lib. III. p. 85: *δύο δὲ τῶν πάντων ἀπέφηνεν ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην, ὃν καὶ νοῦν προσαγορεύει καὶ αἴτιον.*

Laertes, weshalb denn dieser auch bald genöthigt ist, von drei Prinzipien Plato's zu reden [6].

Das erste Princip, oder die Ursache von Allem zu finden, hält Plato für eine schwere Sache, für unmöglich gar von dem gefundenen Gott für Alle verständlich zu reden [7]. Demnach beruht das Schwierige an der Sache in den Beweisen für das Dasein Gottes und Plato mistraut an seinen vorgebrachten Beweisen der vollen Beweiskraft für Andere. Sehen wir auf seine Beweise selbst; so ist ihm die Annahme eines Gottes ein Postulat der Vernunft. Er folgert so: Dasjenige was sich bewegt ist früher als das was bewegt wird. Unwandelbare Prinzipien liegen daher dem Bewegten, Wandelbaren zu Grunde [8]. Ferner: Jedes Prinzip, jede Kraft, unterstellt wieder ein Höheres. Die Vernunft ist aber die höchste Kraft. Darum ist Alles aus einer mit Vernunft begabten Ursache abzuleiten. Diese ist Gott, das Wesen, welches alle Einsicht und jede Art der Tugend in sich vereinigt und daher auch Vernunft schlechthin heißt [9].

Im Timäus schließt er so: die Welt ist sichtbar und tastbar, als solche ist sie körperlich. Darum muß sie geworden, und zwar, wie alles Gewordene, durch eine Ursache geworden sein, und nach einem Urbilde. Diese Ursache ist eine vernünftig und mit Wissenschaft wirkende, keine blinde Naturkraft [10].

Seinen Beweis bildet er auch so: Nichts kann sich verändern ohne Ursache. An der Welt gewahren wir aber Veränderung, ein Zunehmen und Abnehmen, Bewegung und

6) a. a. O. p. 86.

7) Tim. p. 28, c. Vgl. Brandis a. a. O. S. 358. Clem. Alex. p. 20 (ed. Sylb.).

8) de Legg. X, 893, b. Epinom. 254.

9) Phileb. 28, c. 22, a. Prot. 352, a. Soph. 266, e. Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. II. S. 278.

10) Tim. 28, a. Vgl. Brandis a. a. O. 357. Phileb. 28, c. Phaedo p. 99, b.

Aenderung der Qualität. Hierdurch wird eine Ursache unterstellt, welche die Veränderungen hervorbringt. Diese ist Gott [11]. Dasselbe ergiebt sich auch aus dem Umstande, daß jede Form in der Welt gleichsam durch Zufall so geworden ist. Ferner: Es existirt ein Begränztes und ein Unbegränztes; darum wird ein Wesen gefordert, was beides, das Begränzte und Unbegränzte verbunden hat. Dieses Wesen ist Gott [12]. Endlich im Timäus: Die Materie ist von Natur ungeordnet; darum muß es ein mit Weisheit begabtes, ordnendes Wesen geben.

So suchte Plato, auf mannichfache Weise, wie die Gelegenheit sich darbot, und aus dem Geiste seiner philosophischen Anschauung heraus, das Dasein eines höchsten Gottes zu beweisen. Das Mangelhafte seiner Beweisführung sah er jedoch selbst ein, ohne daß er es unternahm einen Schritt weiter zu gehen und seine Beweisführungen dialektisch durchzubilden. Hätte er dies unternommen, er wäre, wie Brandis [13] sehr wahr bemerkt, der Begründer des ontologischen, des kosmologischen und des physikotheologischen Beweises geworden.

Nach allen diesen Erweisen des Daseins Gottes, so wie nach ausdrücklichen, mit Beweis hingestellten Lehren Plato's erscheint Gott als das erste und höchste Prinzip, als die oberste Sache, durch welche die sichtbare Welt geworden, durch welche sie in stetem Wechsel begriffen ist und wodurch sie erhalten wird. Als ewiger Urgrund aller Dinge umfaßt er Anfang, Ende und Mitte derselben [14] und ist das Maß aller Dinge, die Seele des All, dem eine königliche Seele und eine königliche Vernunft inwohnt [15].

---

11) Tim. p. 28, a. de Legg. X, 893, b.

12) vgl. Brandis a. a. O. S. 332.

13) Brandis S. 331.

14) Plutarch plac. I, c. 11. de Legg. IV, 715, e. Clem. Alexandr. p. 20. (ed. Sylb.).

15) de Legg. p. 716, c. Phileb. 28, c.

Gottes Wesenheit und Eigenschaften werden von unserm Philosophen noch ferner also bestimmt:

Gott ist Einer, ungezeugt, weil aus sich selbst erzeugt, in Raum und Zeit nicht eingeschlossen. Daher ist er auch unveränderlich und als solcher frei von Schmerz und Lust. Er ist von der Materie verschieden, immateriell, geistig, unsterblich und ewig [16]).

Der Vollkommenheit seines Wesens entsprechen eben so vollkommene Eigenschaften. Gott allein ist gut, während es der sterblichen Natur nur vergönnt ist, gut zu werden. Er hat keinen Theil am Bösen. Er ist über alles mächtig, voll von Weisheit und Erkenntniß, der vollkommenste absolute Geist [17]).

Was die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menschen betrifft, so bemerkt Plato, daß wir Gott nur, so weit es dem sterblichen Auge des Menschen möglich sei, daß wir ihn nur im Bilde zu erkennen vermögen [18]). Dem Menschen sei jedoch die Idee der Gottheit eingeboren und unvertilgbar, obgleich die ungebildete Menge im Schauen des Göttlichen nicht auszuharren vermöge.

Außer diesem höchsten Gotte spricht Plato auch noch von mehreren Göttern; jedoch nur da, wie Brandis bereits bemerkt hat [19]), wo ihm entweder daran liegt, dem Volksglauben möglichst eng sich anzuschließen, wie in den Gesetzen; oder wo er die beseelten Weltkörper damit bezeichnet, wie z. B. im Timäus (p. 40, b.). Sie sind ihm gewordene und sichtbare Götter als die unmittelbaren Wirkungen und

---

16) Die Beweisstellen s. im Timäus. Tim. 37, e. 52, a. Plut. plac. p. 25. Stob. eclog. phys. I. p. 65. de Legg. Lib. X (p. 230 ed. Bip.).

17) Phileb. p. 30, d. de Legg. VII. p. 517, b. Prot. p. 344, b. de Legg. II. p. 379. c. X, 617, e. Tim. p. 68, d. Epinom. p. 260.

18) Vgl. Brandis a. a. O. S. 342 u. 343.

19) Das. S. 348.

Aeußerungen der göttlichen Kraftthätigkeit. Sie sind darum natürlich dem höchsten Gott untergeordnet (Tim. 41, a. b. de Legg. VII. p. 821, a.).

Gott, das höchste Wesen erscheint auch bei Plato unter dem Namen νοῦς. Jedoch steht diese Benennung und die damit zusammenhängende Lehre Plato's in so enger Verbindung mit der Platonischen Ansicht von der Weltschöpfung, daß wir zum nähern Verständnisse diese in ihren Grundzügen nothwendig vorausschicken müssen.

§. 3.

Außer Gott, dem ersten und höchsten Prinzipe, existirt ein anderes, aus welchem die sichtbare Welt geworden ist, nämlich das αἴτιον ἐξ οὗ, die Urmaterie, welche selbst gestalt- und qualitätslos für jeden Eindruck empfänglich und in jeder Art veränderlich war [20].

Diese Urmaterie ist ewig, denn sie ist ein Prinzip der Dinge. Dieselbe ist auch unvergänglich. Nicht zwar in dem Sinne, als ob sie gar nicht untergehen könnte; aber sie kann nicht in Nichts vergehen, sondern sich nur in ihre unendlich theilbaren Atome auflösen [21].

Die dritte Eigenschaft der Urmaterie ist die Unkörperlichkeit. Als formlos und unsichtbar, als ewig, obgleich im höchsten Grade veränderlich, kann sie kein Körper sein; aber aus ihr werden alle Körper gebildet [22].

Daraus folgt von selbst, daß diese form- und qualitätslose ὕλη von der sichtbaren Welt verschieden ist. Diese ist aus jener in der Zeit geworden, und zwar so, daß Gott der Materie Gestalt und Qualität verlieh. Auf diese Weise entstand die Körperwelt in dreifacher Zusammensetzung, aus

20) Plut. L. III, c. 11. Stob. L. I, c. 11. Tim. p. 49, a etc. p. 53, b. Vgl. Brandis a. a. O. S. 304 ff. Diog. Laert. p. 85 sqq.

21) Cic. Acad. I, c. 6. vgl. Stallbaum not. ad Tim. 49, a. Brucker hist. P. II. lib. II. c. 6. §. 18, 1.

22) Cic. l. c. Stob. ecl. c. 14 (p. 29).

Verstand, Seele und Körper. Weil nämlich Gott der beste ist, so hat er der Seele Verstand und dem Körper eine Seele gegeben. Die Welt ist daher ein vernünftiges, beseeltes Wesen. Die Weltseele reicht durch das All [23]).

Die Körperwelt ist der schaffenden Ursache, jenem unkörperlichen Verstande, der nur dem Geiste erreichbar ist, so ähnlich gemacht worden, als sie es ihrer Natur nach werden konnte; darum ist sie auch weder der Zeit noch den Leidenheiten unterworfen [24]).

§. 4.

Um die Welt zu schaffen folgte Gott einem ewigen Archetyp. Dieses ist die intelligible oder Ideenwelt, das dritte Prinzip, *αἴτιον δι' οὗ*, auch *νοητὸς τόπος* genannt, welches gleichfalls ewig und nicht erzeugt, aber ein Produkt der göttlichen Intelligenz ist [25]).

Die intelligible oder Ideenwelt ist gebildet aus den einzelnen Ideen. Diese sind die Muster, die ewigen Urbilder der Dinge. Die Dinge in der Welt sind die verwirklichten Ideen und enthalten alle Merkmale derselben [26]). Die Seelen in der wirklichen Welt haben daher Aehnlichkeit mit den Ideen [27]). Von der Materie sind sie geschieden und bestehen in den Gedanken und in der Einbildung Gottes (Plut. plac. I. c. 10).

Suchen wir weiter das Wesen dieser Ideen nach Platonischer Anschauung zu fassen, so sind sie, wie uns Aristoteles darüber belehrt [28]), für sich bestehende unräumliche

---

23) Tim. l. c. p. 50, d sqq. p. 34, b. 28, b. de Legg. X, 896, e.

24) Tim. p. 50, d sqq.

25) Tim. p. 28, a. 79 sqq. de Republ. VI. p. 506, a sqq. VII. p. 517, b.

26) Tim. p. 28, a. 29. 30, a.

27) Phileb. p. 244 et 247. Soph. p. 266. de Legg. X. p. 89. Epitom. p. 252.

28) Phys. ausc. III, 4. p. 203, 8. Metaph. I, 9. p. 990, b, 15 u. Alex. Schol. 566, 1. vgl. Brandis a. a. D. S. 220 ff.

Substanzen, welche das Wesen alles Seienden ausmachen. Sie können nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden. Sie sind demnach die realen Begriffe von dem Wesen der Dinge. Es giebt nichts, von dem nicht eine reale Idee existirte [29].

Die Ideen sind von Gott verschieden, ausgenommen die Idee des höchsten Guten; denn diese ist Gott selbst. Darum heißt Gott auch die höchste Idee, welche alle andere an Dignität übertrifft und umfaßt [30].

Obwohl ewig und nicht erzeugt, werden diese Ideen dennoch auf Gott der Art bezogen, daß Gott der Schöpfer derselben genannt wird. Ihre Entstehung verdanken sie der Einwirkung der Gottheit auf die ὕλη, so daß sie als nothwendige Mittelglieder zwischen Gott und der Materie erscheinen [31]. Sie sind Produkte der göttlichen Intelligenz, enthalten und umfaßt von dem göttlichen νοῦς.

Anmerkung. Ehe wir nunmehr zur Darstellung der Platonischen Lehre von dem göttlichen νοῦς selbst übergehen, sei es uns vorher vergönnt, noch eine Frage zu beantworten. Es ist diese: Wie kam Plato zu seinem Philosophem von den göttlichen Ideen?

Auf vielfache, sehr verschiedene Weisen hat man diese Frage schon zu beantworten versucht. In der Lehre des Zoroaster spielen die Fervers dieselbe Rolle, wie die Ideen bei Plato; auch sie sind Urbilder der Dinge. Ob Plato dieselben gekannt und benutzt habe, läßt sich wenigstens nicht erweisen, ebensowenig als daß die Philosophie des Pythagoras ihm Veranlassung zur Ideenlehre gegeben habe, oder endlich daß dieselbe seinen Streitigkeiten mit den Sophisten ihren Ursprung verdanke. Nach Aristoteles sind die Ideen Plato's das gemeinsame Produkt der Heraklitischen Ansicht vom Flusse alles Sinnlichen und der Sokratischen Methode der Begriffs-Entwickelung (vgl. Zeller a. a. O. S. 233.). Was der Eleate Parmenides für einen Einfluß auf Plato's

---

29) S. Zeller platon. Studien S. 229 ff.

30) de Republ. VI. p. 506, a sq. VII p. 517 b. Stallbaum prolegg. ad Phileb. p. 77 sq 90 sq.

31) de Republ. X, p. 287 u. 298. vgl. 30).

Ideenlehre gehabt, und daß er in gewisser Beziehung als der Vorgänger Plato's hierin anzusehen ist, dies wurde bereits oben von uns hervorgehoben. Wichtig ist übrigens in dieser Hinsicht die Stelle im Phädo (c. 46 p. 150), wo Plato sagt, es sei ihm ein Buch des Anaxagoras zu Händen gekommen, und er habe gehofft, daraus die Ursachen aller Dinge kennen zu lernen. Jedoch habe er sich sehr getäuscht gefunden, da Anaxagoras sich des Nous als eines Gottes ex machina bediene und der Luft, dem Wasser, der Erde und selbst den Dingen, deren Ursachen zu erforschen gewesen, das Meiste zulege und sich dabei um jenen Nous, welchen er dem All der Dinge vorgesetzt, fast weiter gar nicht kümmere. Hieraus folgert wenigstens Stallbaum [32], und zwar nicht ganz mit Unrecht, daß Plato im Gegensatz gegen das Verfahren des Anaxagoras seine Lehre von den Ideen ausgedacht habe. Und es ist allerdings bemerkenswerth, daß Plato überall da seine Ideen setzt, wo Anaxagoras die Elemente setzte. Auf diese Weise entging er dem Vorwurfe, welcher den Anaxagoras traf, indem sich jene Ideen im Nous selbst befinden, und Produkte der göttlichen Intelligenz sind.

§. 5.

So vorbereitet können wir nunmehr die Grundzüge der Platonischen Lehre über den göttlichen νοῦς entwickeln. Schwer ist dieselbe hauptsächlich darum, weil Plato stets nur gelegentlich und nur vermittelt seine Ansicht über den νοῦς vorbringt. Sodann, weil er größtentheils figürlich von demselben redet, wodurch ein sicheres Urtheil nicht leicht zu gewinnen ist, und weshalb sogar von Einigen die Meinung aufgestellt worden ist, Plato habe entweder nicht verstanden werden wollen, oder er habe seine eigene Lehre selbst nicht verstanden. Wir werden dasjenige hauptsächlich hervorheben, was sich als Platonische Lehre unzweifelhaft ergiebt.

Das Wort νοῦς hat bei Plato hauptsächlich die drei Bedeutungen: ratio, mens, intelligentia, und bezeichnet ins-

---

32) S. d. prolegg. in Phaed.

besondere das vernunftmäßige Gesetz, was in der Natur erscheint, und was eine Wirkung der Gottheit ist [33].

Sodann bezeichnet νοῦς auch die Ursache dieser Wirkung, oder den göttlichen Verstand; auch Gott selbst, sobald er als Weltschöpfer aufgefaßt wird [34]. Aufs Bestimmteste spricht Plato dies aus im Philebus, wenn er sagt: „Im Universum" ist etwas Unendliches und etwas Bestimmendes, und über beide noch eine vollkommnere Ursache: Weisheit und Verstand. Sie können nie ohne Seele sein. Im Wesen des Jupiters ist also eine königliche Seele und ein königlicher νοῦς, weil er eine kraftvolle Ursache ist [35].

Plato dachte sich den Verstand im Menschen als der Seele eingegossen und scheint dieses gedachte Verhältniß auf Gott übertragen zu haben. Andeutungen dieser Ansicht finden sich in verschiedenen Stellen seiner Schriften, namentlich de legg. X. p. 218 u. 221. Phaedr. 247. c. Crat. 400, a.

Der Nous ist Weltschöpfer, und als solcher die göttliche Ursache aller Dinge [36]. Wo Gott unter dem Namen νοῦς erscheint, da wird er stets in seiner Manifestation nach Außen gefaßt. Denn gerade die philosophische Weltanschauung und die Erwägung, daß die Vernunft das höchste sei und die größte Kraft, brachte Plato dahin, eine Vernunft in Gott als schaffendes Prinzip anzunehmen [37].

§. 6.

Es fragt sich nun: Betrachtet Plato den νοῦς in Gott lediglich als den Gott inwohnenden, von seiner Wesenheit und Persönlichkeit unzertrennlichen Verstand, oder trennt er ihn auch, wie Anaxagoras that, von Gott ab, sei es nun wesentlich, oder doch der Person nach?

---

33) Vgl. Astii lex. Plat. u. d. W. — Crat. 400, a.
34) Plut. a. a. O. p. 25. Stob. I. p. 65.
35) Phileb. p. 30, d. vgl. Paul. Memorab. I. Stck. S. 55.
36) Phaedo p. 97, c. Soph. 266, b. Polit. 269, a. b.
37) Soph. p. 266, c. Phileb. 28, c. Prot. 352, a. sqq. vgl. Ritter Gesch. d. Philos. II, 278.

Plato kannte die Lehre des Anaxagoras über den νοῦς und fand sie, wie er selbst in Phädo erzählt [38]), ungenügend, und zwar hauptsächlich darum, weil Anaxagoras die Mittel mit den Ursachen verwechselt habe, und weil darum sein νοῦς eine oft müßige Rolle spiele.

Diesem suchte Plato hauptsächlich dadurch zu entgehen, daß er seine Lehre von den Ideen aufstellte, welche die wahren Prinzipien der Dinge sein sollten. Mit dem νοῦς setzte er sie in solche Verbindung, daß dieselben sämmtlich, ausgenommen die Idee des höchsten Guten, welche Gott selbst ist, als Produkte des νοῦς erscheinen und von ihm umfaßt werden [39]). So entging Plato dem an Anaxagoras gerügten Verstoße, daß er einzelne Elemente als Ursachen von Dingen aufführte. Dabei behielt der νοῦς seine volle Wirksamkeit, weil die Ideen von ihm umfaßt sind. Plato würde aber die an Anaxagoras getadelte Inconsequenz bei sich nur weiter hinausgeschoben, nicht aufgelöst haben, wenn er den νοῦς von Gott wesentlich geschieden hätte. Darum findet sich auch für diese Annahme keine einzige beweisende Stelle bei Plato; vielmehr zeigt sich überall, daß der νοῦς in Gott enthalten, eine von ihm unzertrennliche Kraft ist. An eine persönliche Trennung des νοῦς von Gott ist schon darum nicht zu denken, weil es überhaupt keine leichte Sache sein dürfte, an dem Platonischen höchsten Gotte die sämmtlichen Merkmale der Persönlichkeit herauszufinden und aufzuweisen. Ackermann behauptet sogar gerade zu, Plato habe den Begriff des persönlichen Gottes nicht gekannt [40]).

Dennoch kömmt der göttliche νοῦς nur in zweifacher Bedeutung des Wortes bei Plato vor: Einmal als Gott selbst, insofern er Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt ist, und insofern er die intelligible Welt den νοητὸς τόπος in sich

---

38) Phaedo c. 46. p. 150.

39) de Republ. VI, p. 506, a. VII, p. 517, b sqq. Stallb. prolegg. ad Phileb. p. 77 et 90. Paul. Memorab. Stck I. p. 48.

40) Ackermann: das Christliche in Plato S. 298.

faßt. In diesen Fällen steht der νοῦς lediglich für Gott selbst, ist nur ein anderer, bezeichnender Name Gottes. Sodann wird das Wort νοῦς angewendet, um eine Kraft in Gott, die göttliche, königliche Vernunft des Zeus (Phileb. p. 30, d.), zu bezeichnen, welche selbst personifizirt wird, wie z. B. im Philebus (p. 28 c.), wo der νοῦς König des Himmels und der Erde genannt, oder in den Gesetzen, wornach er in den Sternen wohnt (X. p. 230), und von welchem der Mensch einen Theil erlangt (das. p. 265), weshalb auch der νοῦς im Menschen unsterblich und göttlich ist [41]. Auf diese Weise begreift sich, wie Gott die höchste Idee, die Idee des höchsten Guten genannt werden kann, und wie dasselbe auch vom νοῦς ausgesagt zu werden vermag [42].

Den göttlichen νοῦς außerdem noch als eine göttliche, vom höchsten Gott verschiedene Substanz anzunehmen, die nur darum mit Gott so enge verbunden ist, weil Weisheit und Vernunft nicht ohne Seele sein können, wie Plato im Philebus sagt (p. 30, d.), hierfür finden wir keinen Beweis, weder in den Schriften Plato's selbst, noch bei spätern gültigen Zeugen.

§. 7.

Der Nous in Gott umfaßt die Ideen und enthält sie als Produkte in sich. Somit ist er der eigentliche νοητὸς τόπος und hat zu den Ideen dieselbe Stellung, wie bei dem spätern Alexandriner Philo der λόγος als κόσμος νοητὸς betrachtet.

In dieser Beziehung, wie auch insofern der νοῦς den Weltschaffenden Gott bei Plato bezeichnet, hat der Platonische νοῦς Aehnlichkeit mit dem λόγος bei den frühern und spätern Philosophen. Auch kommen bei Plato einzelne Stellen vor, wo Gott, insofern er die Welt geschaffen hat, aus-

---

41) Vgl. Soph. p. 265, b. Hörstel de Deo Plat. p. 5. Phileb. p. 30, d.

42) Vgl. Stallbaum prolegg. ad Phileb. p. 77 u. 90.

drücklich λόγος genannt wird. Dahin rechnen wir Cratyl. 396, a: λόγος τὸ τοῦ Διός ὄνομα. Ferner den λόγος θεῖος im Phädrus p. 85, b. Sodann die Stelle im Timäus (p. 318 ed. Bip.) ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸ Χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννήθη Χρόνος ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα γέγονε. Besonders Epinom. II p. 986, c: ὃν (κόσμον) ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν. Soph. (II, 299) τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύσης· ἢ μετὰ λόγου τε καί τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύσης· ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης.

In diesen und ähnlichen Stellen Plato's bedeutet λόγος theils die göttliche Vernunft selbst, theils in Gott die realen Gedanken, welche sich im Worte kund geben, ohne daß jedoch gesagt werden kann, Plato gebrauche λόγος mit νοῦς ganz gleichbedeutend, wogegen besonders die Stelle Cratyl. 408, a. zu sprechen scheint. Aber die Art und Weise, wie Plato dabei von dem λόγος redet, zeigt die Anfänge von Personifikationen des göttlichen Worts [43]) und konnte den Neuplatonikern, wie auch einzelnen Kirchen-Schriftstellern, eine theilweise Veranlassung zu ihren Behauptungen geben, nicht nur daß Plato über den Logos als göttliches und von Gott persönlich geschiedenes Wesen philosophirt habe, sondern auch, daß er über den zweiten Gott oder über den Sohn Gottes so gedacht habe, daß seine Lehre in vielen Punkten mit der christlichen übereinstimme. Die Hauptveranlassung zu dieser Ansicht liegt jedoch in einigen auffallenderen Stellen solcher Schriften, welche Plato früher ohne alles Bedenken zugeschrieben wurden, deren Unächtheit jetzt aber eben so allgemein angenommen wird [44]).

---

43) Vgl. Phaedr. p. 264, c: δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνέσταναι. 276, a: τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα. 87, a: τί οὖν ἂν φαίη ὁ λόγος ἔτι ἀπιστεῖς.

44) S. Brandis a. a. O. S. 180 ff.

Die Art und Weise, wie man hierbei zu Werke ging, ersehen wir am besten aus Eusebius. Derselbe führt praep. evangel. lib. XI. c. 16. die oben bereits angegebene Stelle Plato's im Epinomis (T. II. p. 986)[45] an zu dem Zwecke, daß daraus Plato's Ansicht von dem zweiten Prinzip der Dinge erhelle. Zu gleichem Zwecke citirt er sodann den sechsten Brief Plato's an Hermias, Erastus und Coriscus, die bekannte Stelle ταύτην δὲ κ. τ. λ., und bezieht daselbst die Worte: „καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγέμονα τῶν τε ὄντων, καὶ τῶν μελλόντων, τοῦτε ἡγέμονας καὶ αἰτίου πατέρα κύριον πόμνυντας, ὃν, ἐὰν ὀρθῶς φιλοσόφωμεν, εἰσόμεθα πάντες σάρως εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων" auf das zweite Prinzip. Darauf hin behauptet er sodann, Plato stimme mit den Hebräern überein, nur durch die Kenntniß ihrer Schriften habe er dahin gelangen können, den andern Gott „Vater", und diesen Vater des Weltschöpfers mit dem Namen „Herrn" zu benennen.

Sodann führt er (cap. 20) die bekannte dunkle Stelle Plato's aus dem zweiten Briefe an Dionysius[46]) an. Die Stelle lautet: περὶ τῶν πάντων βασιλέα πάντ' ἔστι καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα· καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. δεύτερον δὲ, περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Wie der Verfasser des Briefs selbst sagt, will er hier ein Räthsel sprechen: Eusebius aber bemerkt, daß die Erklärer Plato's diese Worte auf den ersten Gott bezogen,

45) In demselben Sinne behandelt diese Stelle auch noch Dacier in seiner bibliothèque des anciens philosophes T. III. p. 192. Paris 1771. Er übersetzt dabei die Stelle im Epinomis: ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν· ὃν ὁ μὲν εὐδαίμων πρῶτον μεν ἐθαύμασεν κ. τ. λ." also: „le verbe très-divin a arrangé et rendu visible cet univers. Celui qui est bienheureux, admire premièrement le verbe. Er schließt sodann: nach der Meinung Plato's führe die Erkenntniß des Wortes zu allen höheren Erkenntnissen. In gleicher Weise deutet er sodann die andere Stelle bei Plato in dem sechsten Briefe.

46) Epist. II. p. 312.

auf das Prinzip, so wie auf das dritte, die Weltseele, welche man auch für den dritten Gott halte.

Derselbe Eusebius bezieht sich sodann lib. XIII. c. 13. abermals auf den Brief an Erastus und Coriscus, wo Plato deutlich genug den Vater und den Sohn aus den hebräischen Schriften offenbar mache. Er erwähnt sodann den Timäus, wo Plato Gott den Vater nenne, und mit Rücksicht auf die sibyllinische Stelle Plato's bemerkt er, wie er dieselbe von der heiligen Trias verstehe, und zwar unter dem dritten den heiligen Geist, unter dem zweiten den Sohn.

Im 15ten cap. desselben Buches kömmt Euseb. wiederum auf Plato zu sprechen, und sagt, die Annahme Plato's von mehreren Göttern seien nach Plato nur Ergebnisse des ersten und zweiten Prinzips.

Endlich in der Rede auf Constantin (p. 1068) bemerkt er von Plato, daß er gelehrt habe: Gott sei über jeglicher Substanz (nach Tim. 28.). Der Zahl nach habe er zwei Substanzen (in Gott) unterschieden, einen ersten und zweiten Gott. Der erste sei der Schöpfer und Regierer; der zweite folge den Geboten des ersten und lasse den ersten Gott als Ursache aller Dinge erscheinen. Was wir so bei Eusebius ausführlich ausgesprochen finden, dies lesen wir, nur kürzer, auch bei Clemens von Alexandrien. Auch dieser hält dafür, daß Plato die Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne in dem Briefe an Erast. und Coriscus ausgesprochen, und daß er im Timäus (p. 41, d: θεοὶ θεῶν ὧν ἐγὼ πατὴρ δημιουργός τε ἔργων) den Demiurgen Vater nenne [47]. Dasselbe thut Origenes gegen Celsus, und selbst schon Justin der Märtyrer deutet in dem zweiten Briefe die Worte: τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον von der dritten Person in der Gottheit [48].

Bei solchen Auffassungen ist darum die Meinung jener kirchlichen Schriftsteller nicht mehr auffallend, wenn sie be-

47) Strom. L. V c. XIV p. 255 Sylb.
48) Iustin Apol. I, 87. vgl. Martin études sur le Timée II, 51 sq. Clem. Alex. Strom. I, 321. Paedag. p. 176.

haupten, Plato habe die heiligen Schriften der Hebräer gekannt und aus denselben seine Weisheit, insofern sie das Christenthum berührte, geschöpft.

Selbst der Neu-Platoniker Numenius erklärte Plato für einen Moses in attischer Sprache. Clemens Alexandrinus nennt ihn den hebräischen Philosophen, nach ihm behaupten Eusebius und Lactantius dasselbe [49]), und suchen ihre Ansicht insbesondere darauf zu gründen, daß Plato bekanntlich weite Reisen gemacht und in Egypten gewesen sei [50]).

Diese Meinungen beruhten, wie schon oben bemerkt worden, auf einigen dunklen Stellen in den unächten Briefes, so wie auf einigen andern in den ächten Platonischen Sriften, welche aber einfach und richtig gefaßt nichts von alle dem enthalten, was man in dieselben hineinlegte. Plato nennt nirgends den göttlichen νοῦς oder den λόγος zweiten Gott, selbst nicht, wenn wir die Aechtheit des zweiten Briefes annehmen wollten; denn auch dort können die Schlagworte nur auf die Natur des ersten Gottes bezogen werden; wobei der Verfasser noch unterstellt, daß es auch noch andere, zweite und dritte Wesen gebe, die entweder geringer als Gott seien, oder von Gott verschieden. — Die Stelle in dem sechsten Briefe enthält eine Personification des höchsten Prinzips, der weltschaffenden Ursache, und beweist wiederum nicht was sie beweisen soll [51]).

Was die alte und weit verbreitete Ansicht betrifft, daß Plato aus den Schriften der Juden geschöpft habe, so braucht dieselbe, da zu ihrem Erweise auch gar nichts Haltbares zu Grunde liegt, hier nicht weiter erörtert zu werden. Wer nähere Auskunft über die Sachlage wünscht, den verweisen wir am einfachsten auf die Schrift von Martin: études sur le Timée de Platon Tom. II. Die Platonische Lehre stimmt

---

49) Euseb. praep. ev. L. IX, c. 3. L. XIII, c. 7. Lact. div. inst. Lib. IV c. 2.

50) Vgl. Cic. de finib. L. V. Valer. Max. Lib. VIII c. 7.

51) Vergl. Paulus Memorabil. I. S. 59 ff.

in keiner Weise mit der biblischen überein, vielmehr ist sie nichts als in einigen Theilen ein consequenter Fortbau vorhandener Philosopheme, selbst seine Lehre von den Ideen nicht ausgenommen.

Fragen wir nun zum Schlusse, was Plato in der Lehre vom göttlichen Logos, als weltschaffenden Gotte, zum Fortbau dieses Philosophems beigetragen habe? so ist das Hauptmoment in seine Ideenlehre und in das Verhältniß des göttlichen νοῦς zu derselben zu setzen. Er trennte Gott von der Materie ab, was aber auch schon vor ihm Anaxagoras that. Er nennt Gott mit den Namen νοῦς und λόγος; das erstere that schon Anaxagoras, das andere Heraklit. Plato ging aber auch hier keinen Schritt weiter, weder daß er den νοῦς und λόγος von Gott weiter abtrennte oder näher bestimmte, noch daß er ihn in eine andere Verbindung zur Weltschöpfung setzte, als schon vor ihm geschehen. Durch die Benennungen des νοῦς mit den Namen λογισμὸς, wie im Timäus, und λόγος leitet er aber von der Lehre des νοῦς zur Logoslehre über, und insofern der λόγος auch die Ideen umfaßt, ist die Philonische Lehre von dem κόσμος νοητὸς vorbereitet.

§. 8.

Für die Entwickelung der Lehre vom göttlichen Logos geschah, soviel uns bekannt, von den zunächst nach Plato auftretenden griechischen Philosophen nichts Bemerkenswerthes. Selbst Aristoteles kann keine Stelle hier finden. Er unterwarf die Platonische Lehre einer Kritik und wies einen Theil derselben als unhaltbar nach, ohne selbstständig über dieses Philosophem nachzudenken.

Eine weitere und zwar die höchste Ausbildung erlangte aber die Logoslehre in dem Alexandrinischen Gelehrten Philo. Mit diesem müssen wir uns nun zunächst beschäftigen. Jedoch werden wir alsbald aus der Darlegung der Philonischen Lehre ersehen, daß der Fortschritt bei Philo, aus dem Standpunkte, wie er bis auf Plato gewesen, allein nicht zu

begreifen ist, daß also eine Fortbildung jenes Philosophems anzunehmen und daß weitere Quellen dieser Lehre außerhalb der griechischen Philosophie zu suchen sind.

Die Gottesidee des h. Anselmus.

(Fortsetzung.)

Anselm beginnt seine Erwiderung mit der Erwähnung des Einwurfs Gaunilo's: Die Vorstellung desjenigen, über welches hinaus kein größeres gedacht werden könne, sei nicht anders in unserm Verstande, als dasjenige, was nicht einmal der Wahrheit gemäß zu denken sei. Aus dem blosen Begriffe aber eines solchen Wesens, als welches kein größeres gedacht werden könne, lasse sich so wenig die Wirklichkeit desselben beweisen, als aus dem Begriffe der reichsten und schönsten, also der vollkommensten Insel die Wirklichkeit derselben bewiesen werden könne [28]. Was antwortet Anselm auf diesen Einwurf? Erstlich stellt er folgenden Satz auf: Wenn dasjenige, über welches hinaus kein größeres gedacht werden kann, nicht verstanden oder gedacht wird und nicht im Verstande oder im Gedanken ist; so ist in der That entweder Gott nicht dasjenige, über welches hinaus kein größeres gedacht werden kann, oder er wird nicht erkannt oder gedacht, und ist nicht im Erkennen oder Denken; oder

---

28) Lib. apologet. contra Gaunil. cap. 1.: Dicis quidem (quicunque es, qui dicis, haec posse dicere insipientem) quia non est in intellectu aliquid, quo maius cogitari non possit, aliter, quam, quod secundum veritatem cuiusque rei nequit saltem cogitari: et quia non magis consequitur hoc, quod dico, quo maius cogitari non possit, ex eo quia est in intellectu, esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo, quia describitur verbis, audiens non ambigit in intellectu suo esse.

mit andern Worten, wenn der Einwurf Gaunilo's wahr sein sollte, so wäre Gott nicht das Höchste, was gedacht werden könne, oder wir hätten von demselben keine Vorstellung [29]). Die Falschheit desselben erhelle aber aus dem Glauben und dem Gewissen [30]). Er folgert nunmehr, der Begriff eines absolut vollkommenen Wesens werde wahrhaft verstanden und gedacht und sei im Verstande und Denken. Folglich seien die Einwürfe des Gaunilo entweder nicht wahr, oder die Folgerungen, welche derselbe daraus ziehe, könnten nicht gezogen werden [31]).

Dem Anselm genügt aber zur Widerlegung des Gaunilo nicht, sich lediglich auf den Glauben und das Gewissen zu berufen; sondern er sucht abermals zu zeigen, daß von der blosen Denkbarkeit eines absolut vollkommenen Wesens folgerichtig auf dessen Wirklichkeit geschlossen werde. Nachdem er den Einwurf des Gaunilo erwähnt hat, daß wir von dem absolut vollkommenen Wesen keinen eigenthümlichen Begriff hätten; daß aber auch, wenn dieses der Fall wäre, aus diesem blosen Begriffe die Wirklichkeit desselben nicht gefolgert werden könne; spricht er diejenige Behauptung, um welche der ganze Streit sich drehet, mit diesen bestimmten Worten aus: wenn das höchste Wesen als seiend gedacht werden kann; so existirt es auch mit Nothwendigkeit [32]). Es hat

29) L. c. Ego vero dico: si, quo maius cogitari non potest, non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu, vel cogitatione; profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur, et non est in intellectu vel cogitatione.

30) L. c. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento.

31) Ergo quo maius cogitari non potest, vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt, quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur, quod te consequenter opinaris concludere.

32) L. c. Quod autem putas, ex eo, quia intelligitur aliquid

kein geringes Interesse zu sehen, in welcher Weise Anselm bemühet gewesen ist, diese Behauptung mit Rücksicht auf Gaunilo's Einwendungen abermals zu beweisen. Darum will ich eben dieses Interesses wegen diesen Beweis in seiner ganzen Ausführlichkeit vorlegen. Derselbe ist folgender: Dasjenige, welches als das Höchste gedacht wird, muß als anfangslos gedacht werden. Dasjenige aber, welches, als seiend gedacht werden kann und nicht ist, kann durch den Anfang als seiend gedacht werden. Folglich kann dasjenige, über welches hinaus nichts gedacht werden kann, nicht als seiend gedacht werden, und es ist nicht. Wenn es also als seiend gedacht werden kann; so ist es auch mit Nothwendigkeit. Noch mehr. Wenn es nur gedacht werden kann, so existirt es auch mit Nothwendigkeit. Denn Niemand, welcher die Existenz eines höchsten Wesens leugnet oder daran zweifelt, leugnet oder zweifelt, weil, wenn es wäre, es in der Wirklichkeit oder im Denken nicht sein könne (denn sonst wäre es nicht das höchste Wesen); sondern was immer gedacht werden kann, und nicht ist; wenn es wäre, könnte es in der Wirklichkeit oder im Verstande nicht sein. Folglich wenn das höchste Wesen gedacht werden kann, so ist es unmöglich, dasselbe als nicht seiend zu denken. Allein gesetzt es wäre nicht, wenn es auch gedacht werden könne; aber was gedacht werden kann und nicht ist, wäre nicht, wenn es wäre, das Höchste. Es kann folglich, nichts Ungereimteres geben, als daß etwas das Höchste und auch nicht das Höchste sein sollte. Es ist also falsch, daß es nicht ein höchstes Wesen gebe, wenn es nur gedacht werden kann; um so mehr also, wenn es verstanden werden oder im Verstande sein kann [33]). Diesem Beweise fügt An-

---

quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu; nec si est in intellectu, ideo esse in re: certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.

33) L. c. Nam quo maius cogitari nequit, non potest cogitari esse, nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse,

selm noch dieses hinzu. Ohne Zweifel, sagt er, kann dasjenige, was irgendwo oder irgendwann nicht ist, wenn es auch irgendwo oder irgendwann ist, doch gedacht werden als niemals und nirgends seiend, gleichwie es nicht ist irgendwo oder irgendwann. Denn was gestern nicht war und heute ist: gleich wie dieses gestern als nicht gewesen erkannt wird, so kann es auch als niemals seiend gesagt werden: und was hier nicht ist und anderswo, gleichwie dieses hier nicht ist, kann es auch als nirgends seiend gedacht werden. Auf gleiche Weise können alle Theile und sonach das Ganze selbst, dessen einzelne Theile nicht sind, wo oder wann die andern Theile desselben sind, gedacht werden als niemals oder nirgends seiend. Denn obgleich gesagt wird, daß die Zeit immer sei, und die Welt überall; so ist doch nicht die ganze Zeit immer und die ganze Welt überall: und gleichwie einzelne Theile der Zeit nicht sind, wann andere sind, so können sie als niemals seiend gedacht werden; und gleichwie einzelne Theile der Welt nicht sind, wo andere sind, so kön-

---

et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo maius cogitari nequit, cogitari potest esse, et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est. Amplius. Si utique vel cogitari potest; necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid, quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia, si esset, nec actu nec intellectu possit non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset: sed quidquid cogitari potest, et non est; si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest; non potest non esse quo maius cogitari nequit. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet: at quidquid cogitari potest, et non est; si esset, non esset quo maius cogitari non possit. Si ergo esset quo maius cogitari non possit, non esset quo maius cogitari non possit: quod nimis est absurdum. Falsum est igitur, non esse aliquid, quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest: multo itaque magis, si intelligi, aut in intellectu esse potest.

nen sie als nirgends seiend gedacht werden; was aber aus Theilen zusammengesetzt ist, das kann durch das Denken getrennt werden und nicht sein. Folglich was irgendwo oder irgendwann nicht ganz ist, obgleich es ist, kann als nicht seiend gedacht werden; aber dasjenige, über welches hinaus kein größeres gedacht werden kann, wenn es ist, kann nicht als nicht seiend gedacht werden; denn sonst wenn es ist, ist es nicht dasjenige, über welches hinaus kein größeres gedacht werden kann; dieses ist ungereimt. Keineswegs ist es also irgendwo oder irgendwann nicht ganz; sondern es ist ganz immer und überall [34].

§. 8.

Auf diese Weise sucht Anselmus dem Haupteinwurf des Gaunilo gegen seinen Beweis für das Dasein Gottes oder

---

34) L. c. Plus aliquid dicam: procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari nunquam aut nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit, et hodie est: sicut heri non fuisse intelligitur; ita nunquam esse subintelligi potest: et quod hic non est, et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes eius, omnes partes, et ideo ipsum totum, possunt cogitari nunquam aut nusquam esse. Nam etsi dicatur tempus semper esse, et mundus ubique; non tamen illud totum semper, aut iste totus est ubique: et sicut singulae partes temporis non sunt, quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari; et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse: sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi, et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse: at quo maius cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse, alioquin si est, non est quo maius cogitari non potest: quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi, aut aliquando totum non est; sed semper et ubique totum est.

die Realität der Gottesidee im Allgemeinen zu begründen, und eben diesen Beweis gegen jenen Einwurf abermals zu begründen und sicher zu stellen. Nachdem dieses geschehen ist, gehet er in dem Folgenden darauf aus, diesen seinen Beweis noch mehr zu erhärten, wie auch einzelne in Gaunilo's Schrift vorkommende Behauptungen besonders zu beleuchten und zu widerlegen. Bevor ich aber daran gehe zu zeigen, in welcher Weise dieses geschehen ist, kann ich mir hier nicht versagen, schon die Frage aufzuwerfen: ob es dem Anselmus auch gelungen sei, den im ersten Kapitel besprochenen Einwurf aus haltbaren Gründen abzuweisen und eben dadurch abermals seinen Beweis als einen objektiv nothwendigen und sofort als allgemein gültigen hinzustellen. Betrachtet man, wie Anselmus die Erörterung einleitet, so muß es gleich sehr befremden, daß er seinen Gegner, um ihn zu widerlegen, auf den Glauben und das Gewissen verweiset. Man hat dieses dem Anselm sehr zum Vorwurfe gemacht und behauptet, eben damit verlasse er den Standpunkt freier wissenschaftlichen Diskussion, und wolle den Gegner für seine Ansicht moralisch verantwortlich machen. Um so mehr hätte dieser sich veranlaßt sehen müssen, den Streit aufzugeben, wiewohl er gewiß an der Entgegnung Anselm's Manches auszusetzen gehabt hätte, da er befürchten konnte, von dem angesehenen Gegner unterdrückt oder gar als Ketzer angeklagt zu werden. Denn je gewisser Anselm sich selbst seiner Uebereinstimmung mit dem Kirchenglauben bewußt war, desto eher konnte er in Versuchung kommen, den Gaunilo für einen Gegner der Kirchenlehre oder gar für einen Feind des christlichen Glaubens zu halten, während derselbe doch nur die Gültigkeit von Anselms Beweisführung angegriffen hatte [35]. Es fragt sich zuvörderst, ob man diesen Vorwurf dem Anselmus mit Recht machen kann? Um auf diese Frage eine unpartheiische Antwort zu

---

35) Anselm von Canterbury. Dargestellt von G. F. Franck. Tübingen. 1842. S 121–22.

geben, muß man an der Deduction der Ideen Gottes in Ansehung eines Seins bei Anselmus, wie an allen Untersuchungen desselben, zweierlei unterscheiden. Dieselbe ist erstlich spekulativer Natur; sie bezweckt daher als solche die Einsicht und Begreiflichkeit des nothwendigen Seins Gottes, und hat in dieser Beziehung wie die gesammte Spekulation des Anselmus den Glauben zu ihrer Voraussetzung [36]. Zweitens ist dieselbe auch apologetischer Natur, es soll durch dieselbe auch ein unumstößlicher Beweis für die Realität der Gottesidee geliefert und dadurch der Atheist für immer widerlegt werden [37]. Es sind diese die beiden Elemente, welchen man allenthalben in den spekulativen Arbeiten des Anselmus begegnet. Darum fragt es sich vor Allem, gegen welches dieser beiden Elemente hauptsächlich die Einwürfe des Gaunilo gerichtet sind? Schon die Ueberschrift der kleinen Schrift: liber pro insipiente adversus s. Anselmi in proslogio ratiocinantem deutet an, daß die Einwürfe dem zweiten Elemente gelten sollen. Auch aus der Schrift selbst und meinen Erörterungen darüber erhellet dasselbe ganz bestimmt, Gaunilo greift also nicht die Lehre vom göttlichen Sein an, sondern den Beweis, welchen Anselm für diese Lehre geführt hatte. Dieses ist gewiß ein großer Unterschied, eine Sache selbst oder den Beweis, welcher für dieselbe geführt wird, bekämpfen. Gaunilo bekämpfte also blos den Beweis des Anselmus; dadurch blieb die Lehre von Gottes Sein unangefochten. Er behauptete diesem Beweise gegenüber: gleichwie das höchste Wesen in unserer Vorstellung oder in unserm Denken sei, so sei auch das Ungewisse, Zweifelhafte und Falsche in unserer Vorstellung oder in unserm Denken; oder mit andern Worten: gleichwie wir von dem höchsten Wesen vor allem Beweise der Realität desselben eine Vorstellung hätten, so hätten wie auch eine Vorstellung von

---

36) vgl. §. 4. dieses Aufsatzes.

37) vgl. prooemium des Proslogion und §. 2. a. a. O.

dem Ungewissen, Zweifelhaften und Falschen. Es ist durchaus nicht zu übersehen, daß man die Vorstellung oder den Begriff vom höchsten Wesen haben soll vor dem Beweise der Realität desselben. Denn eben dieser Beweis soll ja aus jener Vorstellung oder jenem Begriffe geführt werden. Was hat Anselm auf jenen Einwurf Gaunilo's erwiedert? Er sagt: wenn dasjenige, über welchen hinaus nichts größeres gedacht werden kann, nicht verstanden oder gedacht wird, und nicht im Verstande oder im Denken ist; so ist in der That Gott entweder nicht dasjenige, über welches hinaus kein größeres gedacht werden kann, oder er wird nicht verstanden oder gedacht, und ist nicht im Verstande oder Denken. Aus Gaunilo's Behauptung also: der Begriff eines höchsten Wesens sei nicht anders in unserm Denken, als der Begriff des Ungewissen, Zweifelhaften u. s. w., zieht Anselmus die Folgerung: entweder sei Gott alsdann nicht mehr das höchste Wesen, oder wir hätten von demselben keine Vorstellung oder keinen Begriff. Das Eine sowohl wie das Andere widerstreite dem Glauben und dem Gewissen. Allerdings verläßt Anselm hierdurch den rein wissenschaftlichen Standpunkt. Aber muß ihn darum der Vorwurf treffen, daß er seinen Gegner für seine Ansicht moralisch verantwortlich mache, oder es ihm nahe gelegen habe, denselben für einen Feind des Kirchenglaubens zu halten? Ich glaube eine mildere Auslegung geben zu können. Anselm ist bewußt oder unbewußt, aber freilich inkonsequent in das erstere Element seiner Spekulation getreten, nämlich in jenes Element, welches den Glauben an das Sein Gottes zu seiner Voraussetzung hat, in welchem aber darauf ausgegangen wird, spekulativ zur Einsicht und Begreiflichkeit der Nothwendigkeit des göttlichen Seins zu gelangen. Dieses Element der Spekulation nimmt den Standpunkt des Christenthums ein. Anselm ist der Meinung, daß jemand, welcher auf diesem Standpunkte, wie er dieses bei Gaunilo voraussetzte, stehet, nicht behaupten könne, der Begriff des höchsten Wesens habe keine größere Geltung als der Begriff des Ungewissen

und Zweifelhaften. Dieses ist allerdings wahr, so lange man auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens steht und auf demselben auch in der Spekulation überall sich hält. Allein sobald man diesen Standpunkt verläßt, oder mit andern Worten, sobald man die Realität der Gottesidee in Frage stellt, was ja, wenn man mit dem Zweifler an der Realität dieser Idee oder dem Leugner derselben sich einlassen will, geschehen muß; so fällt allerdings jene Idee mit dem Begriffe des Ungewissen und Zweifelhaften zusammen. Auf eben diesem Standpunkte des Zweiflers oder Leugners steht Gaunilo; daher ist es unlogisch von Seite des Anselmus, wenn er demselben ohne Weiteres den Standpunkt des Glaubens und Gewissens unterschieben will. Anselmus hat hier allerdings zwei wesentlich verschiedene Standpunkte, welche in der Wissenschaft eingenommen werden können, miteinander verwechselt. Diese Verwechselung ist gewiß ein großer Fehler; ich will aber lieber diesen Fehler auf Rechnung seines Verstandes als seines Charakters setzen.

Aber auch der Satz, welchen Anselm dem Gaunilo zunächst entgegen stellt, kann demselben mit Grund nicht entgegen gestellt werden. Wenn ich die Behauptung aufstelle, der Begriff eines höchsten Wesens, wie er in dieser oder jener Weise entwickelt wird, ist nichts mehr, als ein problematischer Begriff und fällt als solcher mit dem Begriffe des Ungewissen und Zweifelhaften zusammen; so kann doch offenbar derjenige, welcher mich widerlegen will, nicht ohne Weiteres unterstellen, ich hätte von einem höchsten Wesen keine Vorstellung oder keinen Begriff. Er kann dieses so wenig, als er behaupten kann, ich hätte von einer Sache, die mir ungewiß oder zweifelhaft ist, keine Vorstellung. Nun hat sich aber Anselmus diese Unterstellung zu Schulden kommen lassen. Wie hätte er sonst behaupten können: wenn das höchste Wesen nicht verstanden oder gedacht wird, und nicht im Verstande oder Denken ist; so ist in der That entweder Gott nicht das höchste Wesen, oder er wird nicht verstanden oder gedacht und ist nicht im Verstande oder Denken.

Gewiß wenn ich von einem höchsten Wesen gar keinen Begriff oder keine Vorstellung habe, so kann ich auch nicht sagen, daß Gott das höchste Wesen ist, noch kann er als solches in meinem Denken sein. Denn die Vorstellung oder der Begriff ist für mich die absolute Bedingung der Wirklichkeit. Wovon ich keine Vorstellung oder keinen Begriff habe, das existirt mir nicht, das ist mir gleich dem Nichts. Nun wäre es aber die größte Ungereimtheit, das Nichts von welchem auch immer unbestimmten Etwas als Prädikat auszusagen. Ohne Grund bemerkt darum Anselm, daß der hier in Rede stehende Gegenbeweis des Gaunilo nicht auf Wahrheit beruhe. Denn der Letztere behauptet Eingangs nicht, wir hätten von dem höchsten Wesen keinen Begriff oder keine Vorstellung, sondern wir hätten lediglich eine Vorstellung von demselben wie von dem Ungewissen und Zweifelhaften. Den weitern und gewiß nicht unerheblichen Einwurf des Gaunilo, daß der Begriff eines höchsten Wesens, wie Anselm denselben aufstelle, nur vermöge einer Verstandesdichtung zu Stande komme, daher schon für das blose Denken keinen eigentlichen Inhalt habe, sondern ein leerer Ausdruck sei, hat Anselm in der allgemeinen Widerlegung nicht berücksichtigt; wohl aber den andern: wenn wir auch von dem höchsten Wesen einen Begriff hätten, so könne doch aus diesem Begriffe die Wirklichkeit eines solchen Wesens nicht bewiesen werden. Um diesem Einwurf eine besondere Anschaulichkeit zu geben, sagt Gaunilo, man könne sich auch eine Vorstellung bilden von der reichsten und schönsten, also der vollkommensten Insel. Es werde aber wohl keinem Vernünftigen in den Sinn kommen aus diesem Begriffe die Wirklichkeit dieser Insel zu beweisen, oder wenn er dieses thun sollte, einem andern Vernünftigen die Annahme zumuthen, daß es ihm mit diesem Beweise Ernst sei. Beide Einwendungen verbindet Anselm Behufs ihrer Widerlegung miteinander, wobei ihm aber stillschweigend der andere Einwurf des Gaunilo, daß der Begriff des höchsten Wesens in seiner Entstehungsweise ohne Inhalt sei, mit unterläuft; daher

könne man sich wohl vorstellen (scientia comprehendere) was Anselm meine, jedoch einen eigentlichen und wahren Begriff davon nicht bilden. Unter dieser Voraussetzung kann ich nur folgenden Satz verstehen, den ich, um alle mögliche Mißverständnisse zu vermeiden in der Ursprache hieher setze. Quod autem putas, sagt Anselm, ex eo, quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu; nec si est in intellectu, ideo esse in re: certe ego dico, si vel cogitari potest; necesse est illud esse. Offenbar liegt der ersten Hälfte dieses Satzes der Gedanke zu Grunde, man könne sich wohl vorstellen, was Anselm unter dem Ausdrucke eines höchsten Wesens verstehe; jedoch erhalte man dadurch keinen eigenthümlichen und wahren Begriff von demselben. Hätte man aber auch einen solchen Begriff; so könne aus dem Begriffe als solchem die Realität jenes Wesens nicht bewiesen werden. Dagegen stellt Anselm den Satz auf: wenn ein höchstes Wesen gedacht werden kann; so existirt es sofort mit Nothwendigkeit. Er sucht diesen Satz in folgender Art zu beweisen. Erstlich das höchste Wesen muß anfangslos oder absolute gedacht werden. Zweitens was als seiend gedacht werden kann, und nicht ist, kann durch einen Anfang als seiend gedacht werden. Aus diesen beiden Sätzen zieht er nun den Schluß: Non ergo quo majus cogitari nequit, cogitari potest esse, et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est. Allerdings involvirt der Begriff des höchsten Wesens das Merkmal der Anfangslosigkeit oder der Absolutheit; aber insofern es blos ein gedachtes ist, ist jenes Merkmal auch erst ein gedachtes; es ist aber einleuchtend, daß der Schluß vom blosen Denken auf das Sein allemal unrichtig ist. Anders würde sich natürlich die Sache verhalten, wenn Anselmus gezeigt hätte, wie man auf philosophisch-nothwendigem Wege zum Begriffe eines absoluten Wesens gelange; es würde sich alsdann ergeben haben, daß, sobald man zum Begriffe dieses Wesens gelangt, sofort auch die Wirklichkeit desselben sich herausstellt oder daß mit dem Denken desselben

auch die Wirklichkeit desselben sich ergibt. Dieser Weg ist aber von Anselm nicht eingeschlagen worden, und konnte von ihm nicht eingeschlagen werden, weil er aus dem willkürlich erdachten oder richtiger erdichteten Begriffe eines höchsten Wesens dessen Wirklichkeit beweisen wollte. Wiederum anders verhält es sich, wenn man den Glauben des Christenthums über das höchste Wesen voraussetzt; spekulirend wird man alsdann leicht dahin gelangen, daß unter dieser Voraussetzung in dem blosen Gedanken des höchsten Wesens sofort auch die Existenz desselben enthalten ist. Aber von einer solchen Voraussetzung kann einem Atheisten gegenüber keine Rede sein.

Anselm hat an der in Rede stehenden Stelle den Satz, daß aus dem blosen Denken die Wirklichkeit eines höchsten Wesens erschlossen werden könne, noch in vielen andern Wendungen zu beweisen gesucht. Alle diese Wendungen laufen aber auf die Behauptung hinaus, daß, wenn aus dem blosen Denken des höchsten Wesens die Wirklichkeit desselben nicht sollte gefolgert werden können, so müßte angenommen werden, daß das höchste Wesen im Denken nicht mehr das höchste Wesen sei, sondern daß in demselben noch ein höheres Wesen gesetzt werden könne, das höchste würde alsdann nicht mehr das höchste Wesen sein. Alle diese Wendungen hängen daher mit dem Kern des ganzen Argumentes des Anselmus zusammen. Ihre Prüfung will ich darum bis zu dem Orte verschieben, wo ich die Prüfung eben dieses Kernes vornehmen werde.

§. 9.

Ich komme nunmehr auf die einzelnen Widerlegungen des Gaunilo. Zuvörderst erwähnt Anselm im zweiten Kapitel: In seiner Beweisführung, welche Gaunilo tadele, habe er behauptet, wenn der Thor den Ausdruck eines höchsten Wesens vernehme, so verstehe er, was er vernehme. Wer dieses nicht verstehe, wenn in einer bekannten Sprache geredet werde, der habe entweder keinen oder einen sehr beschränkten Ver-

stand. Alsdann habe er behauptet, weil es verstanden werde, sei es im Verstande. Ist das wohl in keinem Verstande, was in der Wirklichkeit mit Nothwendigkeit bewiesen worden ist. Allein hierauf entgegne Gaunilo, obgleich es im Verstande sei, so sei dieses doch nicht aus dem folgerichtigen Grunde, weil es verstanden werde. Anselm antwortet, gerade daraus, daß es verstanden werde, folge, daß es im Verstande sei. Es verhält sich mit dem Verstehen gerade wie mit dem Denken. Gleichwie das Gedachte im denkenden Geiste ist; so ist auch das Verstandene im Verstande [38]. Endlich erwähnt Anselm seiner Behauptung: wenn das höchste Wesen lediglich im Verstande sein sollte; so könne gedacht werden, daß in der Wirklichkeit noch ein größeres Wesen sei. Hieraus ergebe sich folgerichtig, daß das höchste Wesen, als das höchste Wesen und wieder als nicht das höchste Wesen gesetzt werde. Daß ein solcher Widerspruch mit Nothwendigkeit sich ergebe, sucht Anselm abermals zu beweisen. Er sagt: wenn das höchste Wesen lediglich als im Verstande seiend gesetzt wird; kann denn nicht gedacht werden, daß es auch in der Wirklichkeit sei? Wenn dieses möglich ist, denkt nicht derjenige, welcher dieses denkt, ein größeres, als es selbst, wenn es lediglich im Verstande

38) Cont. Insipient. cap. 2.: Dixi itaque in argumentatione, quam reprehendis, quia cum insipiens audit proferri, quo maius cogitari non potest, intelligit quod audit. Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obtusum habet intellectum. Deinde dixi, quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo intellectu, quod necessario in rei veritate esse monstratum est? Sed dices, quia etsi est in intellectu; non tamen consequenter quia intelligitur. Vide quia consequitur, esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur: et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur, sic est in cogitatione: ita quod intelligitur, intellectu intelligitur: et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur, sic est in intellectu. Quid hoc planius?

ist? Was ist also folgerichtiger, als dieses, daß wenn das höchste Wesen lediglich im Verstande ist, es gerade ein solches ist, über welches noch ein höheres gedacht werden kann? Allein das höchste Wesen ist gewiß in keinem Verstande, daß nicht ein höheres darüber hinaus gedacht werden könne. Folgt also nicht, wenn das höchste Wesen in irgend einem Verstande ist, daß es nicht lediglich im Verstande ist? Denn wenn es lediglich im Verstande ist; so kann darüber noch ein höheres gedacht werden, welches ein Widerspruch ist [39].

Nachdem Anselm in dieser Weise seinen Beweis gegen eine der Haupteinwendungen Gaunilo's höher glaubt gestellt zu haben, gehet er über zur Würdigung des Beispiels von dem Gedanken der vollkommensten Insel. Gaunilo hatte die Behauptung aufgestellt: gleichwie Anselmus sich den Begriff eines höchsten Wesens bilde, so könne man auch die Vorstellung von einer ganz vollkommnen Insel sich bilden. Wenn Anselmus aus jenem blosen Begriffe die Realität des göttlichen Wesens beweisen wolle; so könne man auch aus jener Vorstellung die Realität jener Insel beweisen [40]. Was

---

39) L. c. Postea dixi, quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo in intellectu solo est; id ipsum scilicet, quo maius non potest cogitari, est quo maius cogitari potest; rogo quid consequentius? An enim si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat, aliquid cogitat maius eo, si est in solo intellectu? Quid ergo consequentius, quam si quo maius cogitari nequit, est in solo intellectu, idem esse, quo maius cogitari possit? Sed utique, quo maius cogitari nequit, in nullo intellectu est quo maius cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo maius cogitari nequit, si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est quo maius cogitari potest: quod non convenit.

40) L. c. cap. 3.: Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam Oceani, omnes terras sua fertilitate vincentem, quae, difficultate immo impossibilitate inveniendi quod non est, per-

erwidert Anselmus? Mit dem Begriffe des höchsten Wesens habe es eine ganz andere Bewandtniß als mit der Vorstellung dieser Insel. Würde es dieselbe Bewandtniß haben; so würde auch aus seiner Vorstellung die Wirklichkeit jener Insel bewiesen werden können [41]). Alsdann sucht er auseinander zu setzen, daß derjenige, welcher behauptet, der Gedanke des Nichtseins des höchsten Wesens sei möglich, sich nothwendig in Widersprüche verwickele [42]).

§. 10.

Im vierten Kapitel kommt Anselm zu dem Unterschiede zwischen posse cogitari, et intelligi non esse. Gaunilo hatte nämlich ihm gegenüber am Ende seiner Schrift, wie ich am Schlusse des §. 6. erwähnt habe, bemerkt: Wenn man sage, daß jenes höchste Wesen als nicht seiend nicht gedacht werden könne, so würde vielleicht besser gesagt, daß

---

dita nominatur, dicat idcirco non posse, dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit.

41) L. c. Fidens loquor: qui si quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter quo maius cogitari non possit; cui aptare valeam connexionem huius meae argumentationis, inveniam, et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam. Palam autem iam videtur quo non valet cogitari maius, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit: aliter enim nullatenus existeret.

42) L. c. Denique siquis dicit se cogitari illud non esse: dico quod tum cum hoc cogitat; aut cogitat aliquid quo maius cogitari non potest; aut non cogitat. Si non cogitat; non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat; utique cogitat aliquid, quod nec cogitari possit non esse. Si enim posset cogitari non esse; cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat, quod nec cogitari possit non esse; hoc vero qui cogitat, non cogitat, id ipsum non esse: aliquin cogitat, quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse, quo maius nequit cogitari.

es als nicht seiend, oder auch als nicht sein könnend, nicht erkannt werden könne. Nach einer wörtlichen Erwähnung dessen sagt Anselmus, es müsse eher behauptet werden, daß es nicht gedacht werden könne [43]). Um dieses zu beweisen bemerkt er: Wenn ich gesagt hätte, es könne nicht erkannt (begriffen) werden, daß die Sache selbst nicht sei; so würdest du vielleicht selbst, der du behauptest, weil nach der Eigenthümlichkeit jenes Wortes das Falsche nicht erkannt werden könne, einwenden, nichts, was ist, könne als nicht seiend erkannt werden. Denn es ist falsch, daß nicht sei, was ist; folglich wäre es auf Gott nicht anwendbar, daß von ihm nicht erkannt werden könne, daß er nicht sei. Wenn von irgend einem derjenigen Dinge, welche ganz gewiß sind, erkannt werden kann, daß es nicht ist; so können andere gewisse Dinge in ähnlicher Weise als nicht seiend erkannt werden. Allein dieses kann in Ansehung des Denkens, wenn es gehörig aufgefaßt wird, nicht eingewendet werden. Denn obgleich von keinen Dingen, welche sind, erkannt werden kann, daß sie nicht sind; so können doch alle als nicht seiend gedacht werden mit Ausnahme dessen, welches das höchste ist. Denn alle jene sammt und sonders können als nicht seiend gedacht werden, welche einen Anfang oder ein Ende oder Theile haben, und, wie ich schon erwähnt habe, was irgendwo oder irgendwann nicht ganz ist; jenes aber einzig und allein kann nicht gedacht werden als nicht seiend, in welchem das Denken weder Anfang, noch Ende, noch Theile, und welches es allzeit und überall ganz findet. Wisse also, daß du dich als nicht seiend denken kannst, obgleich du ganz gewiß weißt, daß du bist, was zu meiner Verwunderung du behauptest nicht zu wissen. Denn vieles denken wir als nicht seiend, wovon wir wissen, daß es ist; und vieles als seiend, wovon wir wissen, daß

43) Cap. 4. Quod autem dicis: quia cum dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari: melius fortasse diceretur, quod non esse, aut etiam posse non esse, non possit intelligi: potius dicendum, non possit cogitari.

es nicht ist; nicht dafürhaltend, sondern vorstellend, daß es so sei, wie wir es denken. Wir können zwar denken, daß etwas nicht sei, so lange wir wissen, daß es ist, weil wir zugleich dieses können und jenes wissen; und wir können nicht etwas als nicht seiend denken, so lange wir es als seiend wissen, weil wir nicht zugleich etwas als seiend und als nicht seiend denken können. Wenn also jemand die beiden Sinne dieser Behauptung unterscheidet, der wird erkennen, daß nichts, so lange es gewußt wird, als nicht seiend gedacht werden könne; und alles was ist, außer demjenigen, über welches hinaus kein Größeres gedacht werden kann, auch wenn es gewußt wird, als nicht seiend gedacht werden könne. So ist es also Gott eigenthümlich, daß derselbe nicht gedacht werden könne als nicht seiend; und dennoch können viele Dinge als nicht seiend gedacht werden so lange sie sind. Wie man aber behaupte, daß Gott als nicht seiend gedacht werde, habe ich meines Erachtens in dem Schriftchen selbst hinlänglich auseinandergesetzt [44].

---

44) L. c. Si dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse: fortasse tu ipse, qui dicis quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiiceres nihil, quod est, posse intelligi non esse: falsum est enim non esse, quod est, quare non esset proprium Deo, non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum, quae certissime sunt, potest intelligi non esse; similiter et alia certa posse intelligi non esse. Sed hoc utique non potest obiici de cogitatione, si bene consideretur. Nam etsi nulla quae sunt, possunt intelligi non esse; omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summum est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium, aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est: illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio. Scito igitur, quia potes cogitare, te non esse, quandiu esse certissime scis: quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus

§. 11.

Diese Stelle habe ich absichtlich in ihrer ganzen Ausführlichkeit mitgetheilt, um die Ansicht des Anselmus mit aller Bestimmtheit hervortreten zu lassen. Derselbe kehrt den Satz des Gaunilo, daß Gott als nicht oder nicht sein könnend eher nicht könne erkannt, als nicht gedacht werden, gerade zu um, und behauptet, es müsse eher gesagt werden, er könne als nicht seiend gedacht werden. Offenbar macht hier Anselmus wie auch Gaunilo einen Unterschied zwischen Denken (cogitare) und Erkennen (intelligere). Worin das Charakteristische dieses Unterschiedes aber gelegen ist, läßt sich aus der mitgetheilten Stelle nicht ganz leicht entnehmen. Andere Stellen aber, wie Proslog. cap. 2. N. 4 Monolog. cap. 6 und lib. apol. cont. Gaunil. cap. 7 sprechen sich darüber ganz bestimmt aus. In denselben bedeutet cogitare, wofür auch zuweilen intelligere gebraucht wird, zunächst eine Vorstellung oder einen Begriff von etwas haben oder auch irgend etwas unter eine Vorstellung oder unter einen Begriff befassen; intelligere aber bedeutet ein Erkennen oder ein Einsehen, daß der Vorstellung oder dem Begriffe in der Wirklichkeit etwas entspreche, und zwar so wie es vorgestellt wird oder in dem Begriffe enthalten

---

non esse, quae scimus esse: et multa esse; quae non esse scimus: non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus. Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quandiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus: et non possumus cogitare non esse, quandiu scimus esse; quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias, intelliget nihil, quandiu scitur, posse cogitari non esse; et quidquid est, praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse cogitari non esse. Sic igitur et proprium est Deo, non posse cogitari non esse; et tamen multa possunt cogitari, quandiu sunt, non esse. Quomodo autem dicatur cogitari Deus non esse, in ipso libello puto sufficienter esse dictum.

ist[45]). Aus diesem Unterschiede von cogitare und intelligere begreift man, wie Anselm dem Gaunilo gegenüber bemerkt, falsa nequeunt intelligi; denn das Falsche als solches kann nie zur Wirklichkeit gelangen; daher kann es auch niemals als in der Wirklichkeit seiend erkannt werden. Wiederum alles, was ist, müsse auch als seiend erkannt werden; daher sei es nicht angemessen von Gott zu behaupten, daß er als nicht seiend könne erkannt werden (intelligi). Wenn aber etwas ganz Gewisses als nicht seiend erkannt werden könne; so könnten in ähnlicher Weise viele andere gewisse Dinge als nicht seiend erkannt werden. Anselm sagt dieses, um zu zeigen, daß Gaunilo's Behauptung auf einen Widerspruch hinaus laufe. Dieser Widerspruch würde allerdings alsdann vorhanden sein, wenn man über das Sein Gottes vor allem Beweise eben dieselbe Gewißheit hätte, wie über die endlichen Dinge. Diese Gewißheit hat Gaunilo nicht eingeräumt, sondern vielmehr bestritten. Darum kann ihm der bezeichnete Widerspruch nicht vorgeworfen werden.

Wenn aber auch alles, was ist, so argumentirt Anselm weiter, als seiend erkannt werden muß; so kann doch alles, was ist, mit Ausnahme des höchsten Wesens als nicht seiend gedacht werden. Faßt man hier Denken in dem Sinne von Vorstellung oder Begriff von etwas haben, so erhellet alsbald, daß man von dem Endlichen im Allgemeinen und auch im Besondern sowohl eine Vorstellung oder einen Begriff haben könne, oder auch nicht haben könne; also dasselbe denken könne oder auch nicht denken könne; aber wie dasselbe nicht von dem Unendlichen gelten könne, ist gar nicht abzusehen. Mag immerhin das Unendliche, wenn es gedacht wird, sofort als anfangs- und endlos gedacht werden; so wird dadurch offenbar doch mein Denken desselben nicht anfangs- und endlos, so daß das Unendliche

---

45) Vgl. die Spekulation des h. Anselmus in dieser Zeitschrift. N. F. VI. Heft 2 S. 7.

immer in meinem Denken gewesen sei und niemals aus demselben verschwinden könne. Das ist eben hier das große Versehen des Anselmus, daß er eine Bestimmung, welcher der Begriff des Unendlichen als eines solchen involvirt, auf das endliche Denken desselben überträgt. Mag das höchste Wesen über alle Schranken erhaben sein; so ist dennoch möglich von demselben eine Vorstellung zu haben, oder auch nicht zu haben, oder dasselbe zu denken oder auch nicht zu denken. Wenn aber Anselm dem Gaunilo zumuthet, daß er in eben demselben Momente, wie er sich ganz bestimmt als seiend weiß, sich als nicht seiend denken könne, so muthet er ihm gerade etwas Unmögliches zu. Denn das Bewußtsein seiner als seiend ist nur unter der Voraussetzung gedenkbar, daß ich mir bewußt werde, daß ich fort und fort den Begriff des Seins auf mich beziehe. Den Begriff des Seins auf sich beziehen ist aber nichts Anderes, als mich als seiend denken. Ich müßte also in einem und demselben Momente mich als seiend denken und auch als nicht seiend denken. Daß dieses aber ein Widerspruch ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Grunde, welcher zum Beweise obiger Behauptung angeführt wird, nämlich daß wir viele Dinge als nicht seiend denken, welche wir als seiend wissen, und viele als seiend denken, welche wir als nicht seiend wissen non existimando, sed fingendo ita esse, ut cogitamus. Eben dadurch erhielt das Denken den Charakter eines willkürlichen Spielens mit Vorstellungen nnd Begriffen. Ein solches Denken ist nicht geeignet, darauf Beweise oder Schlüsse zu bauen. Allerdings können wir ein und dasselbe Ding, welches wir in einem Momente als seiend denken, in einem andern als nicht seiend denken; wiederum was wir in einem Momente als nicht seiend denken, können wir in einem andern als seiend denken. Wenn nun auch das Absolute seinem Begriffe nach nicht in die Zeit fallen kann, daher nicht unter derselben einmal als seiend, und ein andermal als nicht seiend gedacht werden kann; so muß doch die Möglichkeit des Gedankens des Nichtseins

desselben so lange zugelassen werden bis ein haltbarer Beweis für die Wirklichkeit desselben geführt wird. Wie man dadurch mit dem Begriffe des Absoluten sollte in Widerspruch gerathen; ist gar nicht abzusehen. Denn man fragt ja nur, ob diesem Begriffe auch in der Wirklichkeit ein Wesen entspreche. Erwägt man alles dieses, so muß man dem Gaunilo zustimmen, es sei von weniger Erheblichkeit, daß man sage, man könne sich Gott als nicht seiend denken, d. h. als nicht seiend vorstellen; sondern daß es von größerer Erheblichkeit sei, daß man sage, man könne denselben als nicht seiend oder auch nicht sein könnend in der Wirklichkeit erkennen; oder mit andern Worten: wenn es auch möglich sei, Gott als nicht seiend zu denken; so sei es doch unmöglich durch einen haltbaren Beweis die Erkenntniß zu vermitteln, daß er nicht sei, oder auch nicht sein könne.

(Fortsetzung folgt.)

Das Sakrament des geistlichen Berufes.

§. 1. Es gibt nach dem Willen Christi einen bleibenden geistlichen Beruf in seiner Kirche.

Die Frage, die wir hier zu beantworten haben, ist, ob mit der Weihe zum geistlichen Berufe eine sakramentalische Gnade verbunden sei. Bevor wir jedoch diese Frage beantworten können, müssen wir uns versichern, daß es nach dem Willen Christi einen (bleibenden) geistlichen Beruf in seiner Kirche gebe.

Daß es nach dem Willen Christi wirklich einen (bleibenden) geistlichen Beruf in seiner Kirche gebe, setzen folgende zwei Punkte außer Zweifel. Erstens stiftete Christus eine Kirche, die bis zum Ende der Welt dauern soll; und

in dieser Kirche ordnete er ein Lehramt, bestehend zunächst aus den Aposteln, dann aus deren Stellvertretern oder Nachfolgern, den Bischöfen und Priestern, mit einem gemeinschaftlichen Oberhaupte für die Lehrer wie für die Hörer in Petrus und dessen Nachfolgern. Die Lehrer in der Kirche sollten aber auch zugleich die Vorsteher und die Hörer zugleich die Untergebenen sein; und die, welche einmal Lehrer und Vorsteher wären, sollten das auch *bleiben* — wenigstens *ihrem Charkter nach*: denn an und für sich ist es wohl denkbar, daß die, welche einmal als Lehrer und Vorsteher in der Kirche angeordnet sind, doch nachher, aus irgend einem Grunde, wieder aufhören, als solche zu *fungiren* *). Endlich sollten die Lehrer und Vorsteher in der Kirche auch, und zwar sie allein, die Verwalter der von Christus eingesetzten Sakramente sein **). Wenn nun aber in der Kirche Christi nur die Lehrer vorstehen und die Sakramente spenden sollen, welche als Lehrer, Vorsteher und Spender der Sakramente angeordnet oder aufgestellt sind; dann gibt es ja nach dem Willen Christi nicht bloß einen *geistlichen Beruf* und zwar, da dieser Beruf denen, die ihn ergreifen, immer bleiben soll, einen *bleibenden* geistlichen Beruf, sondern es bilden auch diejenigen, die diesen Beruf ergreifen, einen *eigenen Stand* ***), den sogenannten *geistlichen Stand* (Status clericalis). Soll nun aber in der Kirche Christi einmal ein eigener geistlicher Stand sein, dessen Glieder allein den Beruf haben, zu lehren, vorzustehen und die Sakramente zu verwalten; so muß auch, damit die übrigen Gläubigen (die Hörer und Unter-

---

*) Ich postulire das Gesagte aus der Abhandlung der Dogmatik über die Kirche.

**) Wie die Dogmatik in der Abhandlung der einzelnen Sakramente nachweiset.

***) Daß *im Nothfalle* jeder Mensch nicht bloß gültig sondern auch erlaubter Weise die Taufe spenden kann, kommt hier offenbar nicht in Betracht: wird ja dadurch nicht ein *eigener* und *besonderer Stand* in der Kirche gebildet.

gebenen) wissen können, wem sie zu hören, wem sie zu gehorchen und von wem sie die Sakramente zu empfangen haben, irgend eine äußere Einweihung zu diesem Berufe statt haben. Wir brauchen gar nicht zu fragen, ob eine solche Einweihung statt habe: es muß eine solche Einweihung statt haben; und Christus hat dann — das folgt nothwendig — entweder selbst eine Weihe zu dem geistlichen Berufe angeordnet, oder er hat den Aposteln (überhaupt seiner Kirche) die (ausdrückliche oder einschließliche) Weisung, eine solche Weihe anzuordnen, gegeben. Daß aber mit dieser Weihe auch die Mittheilung einer übernatürlichen Gnade verbunden und also die Weihe ein Sakrament sei, folgt noch nicht aus dem Dasein derselben.

§. 2. Mit der Ergreifung dieses Berufes muß, soll er recht erfüllt werden, eine besondere Gnade verbunden sein — schon nach der Natur der Sache.

Wenn man jedoch den geistlichen Beruf nach seiner Würde und seinen Pflichten betrachtet, so wird man eingestehen müssen, daß dieser Beruf, soll er anders auf eine recht fruchtbringende und Gott gefällige Weise erfüllt werden, eine ganz besondere Gnade erfordere, daß also Christus, wenn er einmal Sakramente einsetzen und Konsequenz seinem Werke in allen Theilen geben wollte, mit der Weihe zu diesem Berufe eine besondere Gnade verbinden und mithin diese Weihe selbst zur Würde eines Sakraments erheben mußte. Der geistliche Beruf ist nämlich das Mittel des Bestehens und Fortbestehens der christlichen Heilsanstalt und Kirche auf Erden; nimmt man ihn weg, so hört die Verkündigung der Lehre Jesu so wie die Ausspendung der von ihm eingesetzten Sakramente auf und eine Leitung und Führung der Gläubigen auf dem Wege des Heiles hat ein Ende — kurz: mit dem geistlichen Berufe steht und fällt die christliche Heils-

anstalt und Kirche auf Erden. Der geistliche Beruf ist einmal für die Sache Jesu auf Erden von der allergrößten Wichtigkeit. Er ist aber auch der schwerste von allen Berufen, die in Gottes Anordnung gegründet sind. Jedoch ist derselbe das nicht etwa wegen des Lehramtes, wozu er verbindet, als solches; auch nicht wegen der Ausspendung der Sakramente, wozu er ebenfalls verbindet, als solcher; sondern wegen der gänzlichen Selbstverläugnung und Selbstaufopferung, die er in dem erfordert, welcher ein wahrer Mitarbeiter Christi an dem Heile der Menschen werden will. Der wahre Mitarbeiter Christi am Heile der Menschen (und ein solcher soll doch Jeder sein, welcher den geistlichen Beruf ergreift) muß ganz und ungetheilt seinem apostolischen Berufe leben und darum auf Alles verzichten, was ihm in Erfüllung desselben hinderlich ist, insbesondere muß er auf alle sinnliche, selbst erlaubte, Genüsse verzichten, wenn dieselben einer segenreichen Führung seines apostolischen Amtes im Wege stehen *). Eben so muß der wahre Mitarbeiter Christi am Heile der Menschen sich auch zu jeglichem andern Opfer bereit finden lassen, welches sein Beruf erfordert. Aus Beidem erhellet, daß sich dem geistlichen Berufe weihen nicht viel weniger heißt als dem sinnlichen Menschen gänzlich absterben und nur dem geistigen leben — und das zeitlebens. Wer nun aber in diesem Sinne sich dem geistlichen Berufe weihet, der bedarf unstreitig zur Durchführung seines Entschlusses einer ganz besonderen übernatürlichen Gnade; und Gott wird auch sicherlich, daran dürfen wir nicht zweifeln, einem Solchen diese Gnade um so reichlicher zufließen lassen, je mehr er derselben zu einer segenreichen Führung seines Amtes bedarf: nur wer die Bestimmung des geistlichen Standes in ein bloß knechtisches

---

*) Eben hierin haben wir den Grund der Verpflichtung des geistlichen Standes zum ehelosen Leben zu suchen.

Verkünden der Lehre Jesu und in ein eben so kirchtisches Ausspenden seiner Sakramente setzt, und also die Würde desselben gänzlich verkennt, wird das in Abrede stellen können. — So fordert denn schon die Natur der Sache anzunehmen, daß mit der Ergreifung des geistlichen Berufes eine besondere Gnade verbunden sei und also die Weihe zu diesem Berufe einen sakramentalischen Charakter habe. Wenden wir uns nun zu den Erkenntnißquellen der christlichen Lehre.

§. 3. Die betreffende Lehre der h. Schrift.

Im N. T. lesen wir einige Stellen, welche über eine Einweihung zum geistlichen Berufe so wie über eine mit dieser Einweihung verbundene Gnade sprechen und daher die durch die Natur der Sache geforderte Annahme bestätigen.

Zuerst pflegt man anzuführen Apostelg. 13, 2 — 3: „Als diese (die zu Antiochien versammelten Propheten und Lehrer) nun dem Herrn Gottesdienst hielten und fasteten, sprach der h. Geist zu ihnen: Sondert mir Saulus und Barnabas aus zu dem Werke, wozu ich sie berufen habe. Da fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und entließen sie.“ Da jedoch in dieser Stelle bloß Rede ist von einer Aussonderung (ἀφορίσατε) des Saulus und Barnabas zu einem Werke, wozu der h. Geist sie berufen, so wie von einer Einweihung derselben dazu durch (Fasten Gebet und) Auflegung der Hände, nicht aber auch von einer damit verbundenen Gnade: so läßt sich aus dieser Stelle allein kein Beweis für unsere Sache führen, zumal Saulus und Barnabas ohne Zweifel auch nicht jetzt erst zum geistlichen Berufe eingeweiht wurden. Nicht unwahrscheinlich ist übrigens die Meinung vieler Theologen, z. B. Kistemaker's, daß hier Rede sei von der Weihe des Saulus und Barnabas zu Bischöfen.

Eine Stelle, die unserm Zwecke näher rückt, ist Ephes. 4, 11—13. Um jedoch die Beweiskraft dieser Stelle für unsere Sache mit Sicherheit zu ermitteln und zum Bewußtsein zu bringen, muß sie (die Stelle) in ihrem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden aufgefaßt werden. Paulus ermahnt von V. 1 bis V. 6 die Christen, zu wandeln würdig des Berufes, wozu sie berufen seien, mit aller Demuth und Sanftmuth, mit Duldsamkeit, ertragend Einer den Andern in Liebe, beflissen, Einigkeit des Geistes zu erhalten durch das Band des Friedens, auf daß sie, wie eines in ihrem Glauben, so auch eines in ihrer Hoffnung seien. In diesem Sinne soll nach V. 7 ein Jeder wirken mit der Gnade, die ihm nach dem in Christo beschiedenen Maße verliehen: denn Christus — so heißt es von V. 8 bis V. 10 —, der vom Himmel herabgestiegen und dann wieder in den Himmel aufgefahren sei, habe den Menschen Gaben oder Gnaden ausgetheilet, damit (das muß hinzugedacht werden) ein Jeder zu der Vollkommenheit gelange, wozu ihn sein Beruf oder Stand verpflichte. Hierauf nennt der Apostel einige solcher Berufe oder Stände: V. 11: „Und er hat Einige zu Aposteln, Einige zu Propheten, Einige zu Evangelisten, Einige zu Hirten und Lehrern geordnet," V. 12: „zur Ausbildung der Geheiligten, für die Verwaltung des Dienstes, für die Erbauung des Leibes Christi;" V. 13: „daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur vollständigen Mannheit, zum Maße des in Christo vollendeten Alters". Aus diesen drei Versen (denn die folgenden VV. 14, 15 und 16 enthalten nur eine weitere Explikation der VV. 12 und 13) in Verbindung mit V. 7 ergibt sich 1. daß Christus verschiedene Klassen oder Arten von Dienern (Beamten) in seiner Kirche zu den in den VV. 12 und 13 angegebenen Zwecken angeordnet habe; und 2. daß sie alle nach V. 7 die zur gottgefälligen Erfüllung ihres Berufes erforderliche Gnade erhalten. Bedenken wir nun noch 3., daß alle diese Diener (Beamten) in der Kirche, um von den Gläubigen erkannt

werden zu können, auf irgend eine in die Sinne fallende Weise zu ihrem respektiven Dienste (Amte) eingeweiht sein müssen: dann können wir nicht umhin einzugestehen, daß sich hier alles zum wesentlichen Begriffe eines Sakraments Erforderliche darbietet: ein von Christus eingesetztes Zeichen, womit eine Gnade verbunden ist. Zum Ueberflusse noch die Bemerkung, daß von jenen in V. 11 genannten Kirchendienern nur noch die Hirten und Lehrer vorhanden sind, die andern aber schon mit der Apostelzeit aufgehört haben.

Eine andere Stelle, die für unsere Sache spricht, ist 1 Timoth. 4, 14: „Versäume nicht die Gnade, die in dir ist, die dir gegeben ward, der Weissagung nach, mit Handauflegung der Aeltesten". Auch diese Stelle müssen wir, um sie recht zu verstehen und ihr Gewicht für unsere Sache klar zu erkennen, in ihrem Zusammenhange auffassen. Paulus ermahnt V. 12 den Timotheus, den er zum Vorsteher der Kirche zu Ephesus gesetzt hatte, seine Jugend nicht mißachten zu lassen, sondern ein Vorbild zu sein den Gläubigen im Worte, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in Keuschheit. „Indeß ich komme" — setzt er in V. 13 hinzu — „halte an mit Lesen, mit Ermahnen, mit Lehren". Ueberhaupt V. 14: „Versäume nicht die Gnade u. s. w." In den VV. 15 und 16 schärft ihm der Apostel das Gesagte nochmal ein: „Dieses nimm zu Herzen, dessen beeifere dich, auf daß deine Zunahme Allen offenbar werde! Habe Acht auf dich und die Lehre! Halte darauf! Thust du nun das, so wirst du dich selig machen, und die dir Gehör geben." Offenbar ist der V. 14 eigentlich der Schluß der beiden vorhergehenden und die beiden nachfolgenden Verse sind, wie bereits bemerkt, bloß eine nochmalige Einschärfung des in den VV. 12 und 13 Gesagten. Es fragt sich jetzt, was denn diesem Zusammenhange des V. 14 mit den beiden vorhergehenden und den beiden nachfolgenden Versen gemäß unter Gnade, χάρισμα, gratia, in V. 14 zu verstehen sei. Luther meinte: die Gabe der wunderbaren

Heilungen; so, daß der Apostel den Timotheus ermahnte, doch ja keinen saumseligen Gebrauch von dieser ihm verliehenen Wundergabe zu machen und also eifrig darauf bedacht zu sein, die Kranken zu heilen. Allein diese Deutung des χάρισμα in V. 14 ist erstens dem Zusammenhange ganz zuwider: sie paßt weder zu dem vorhin angegebenen Inhalte der zwei vorhergehenden Verse, wovon derselbe der Schluß ist, noch auch zu den beiden nachfolgenden Versen, worin der Inhalt jener nochmal eingeschärft wird. Zweitens: Was soll bei dieser Deutung der Stelle das „der Weissagung nach" (διὰ προφητείας, per prophetiam) für einen Sinn haben? Etwa den, die Gabe der wunderbaren Heilungen sei dem Timotheus verliehen worden zufolge des (ihm etwa von der Gemeinde oder auch bloß von den Aeltesten der Gemeinde ausgestellten) Zeugnisses, daß er fleißigen Gebrauch davon machen werde? Das wäre doch offenbar läppisch. Drittens wäre auch, wenn unter Gnade die Gabe der wunderbaren Heilungen zu verstehen wäre, die dem Timotheus in V. 14 gegebene emphatische Ermahnung nicht wohl in Einklang zu bringen mit den sonstigen Aeußerungen des Apostels über die wunderbaren Gnadengaben (gratiae gratis datae), z. B. I Korinth. 12, 31. 13, 1, 2. 14, 22, wornach er auf dieselben keinen allzu großen Werth legt. Und endlich muß ich noch fragen, ob denn in der h. Schrift der Ausdruck χάρισμα, gratia, ohne einen näher bestimmenden Zusatz, jemal geradezu und ohne Widerspruch die Gabe der wunderbaren Heilungen bezeichne? .... Luther's Deutung der Stelle ist also in jeder Beziehung ungegründet und daher unzulässig. Nach dem Kontexte ist unter der Gnade, welche dem Timotheus verliehen worden, keine andere Gnade zu verstehen als die zur guten und segenreichen Führung seines bischöflichen Amtes *) (Timo-

*) Eben weil offenbar nur von einer Gnade zur guten Verwal-

theus war ja Bischof der Gemeinde zu Ephesus) und daher nur folgende Deutung des V. 14 zulässig: „Versäume nicht (= gebrauche nicht nachlässig) die Gnade, die dir zur segenreichen Führung deines bischöflichen Amtes auf das Zeugniß (der Gemeinde oder auch bloß der Aeltesten der Gemeinde), daß du dieses Amt gut verwalten werdest, mittelst der Handauflegung des Presbyteriums ist verliehen worden." Wenn nun aber dem Timotheus mittelst der Handauflegung des Presbyteriums eine Gnade zur rechten Verwaltung seines bischöflichen Amtes ist verliehen worden: dann haben wir ja hier wieder Alles, was zum Begriffe eines Sakraments gehört — nämlich ein äußeres Zeichen, eine damit verbundene Gnade, und auch, da kein bloßer Mensch mit einem äußern Zeichen eine (übernatürliche göttliche) Gnade verbinden kann, die Einsetzung dieses Zeichens durch Christus. — Dieselbe Gnade zur rechten Führung des bischöflichen Amtes, also zur gottgefälligen Erfüllung des geistlichen Berufes auf seiner höchsten Stufe, hat Paulus unstreitig auch im Auge II Timoth. 1, 6: „Ich ermahne dich, daß du anfachest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände". . . .

Die bisher vorgelegten Schriftstellen bestätigen also, wie ich zu Anfang dieses §. sagte, wirklich dieselbe durch die Natur der Sache geforderte Annahme, daß die Einweihung zum geistlichen Berufe, wenigstens auf seiner höchsten Stufe, einen sakramentalischen Charakter habe.

---

tung des bischöflichen Amtes die Rede ist, kann die Gnade der Firmung nicht gemeint sein, indem diese nicht zur rechten Verwaltung des bischöflichen Amtes verliehen wird; auch findet bei Ertheilung der Firmung weder eine Auflegung der Hände des Presbyteriums noch eine προφητεία (in dem oben angegebenen Sinne) statt.

§. 4. Die Lehre der h. Väter.

Die Väter sagen ausdrücklich, daß mit der Weihe zum geistlichen Berufe eine besondere Gnade verbunden sei. Nachdem Gregorius von Nyssa orat. de bapt. Christi die Kraft des Wortes des Herrn in Konsekrirung der Eucharistie gepriesen, fährt er fort: „Dieselbe Kraft des Wortes macht auch den Priester erhaben und ehrwürdig, welcher durch die neue Weihe von dem gemeinen Volke ausgesondert wird. Denn während er gestern und früher noch Einer aus der gewöhnlichen Volksmenge war, wird er auf einmal ein Lehrer, ein Vorsteher, ein Lehrer der Frömmigkeit, ein Vorsteher (Ausspender) der unbegreiflichen Geheimnisse; und das begibt sich mit ihm, ohne daß an seinem Leibe oder an seiner Gestalt eine Veränderung vorgeht; vielmehr bleibt er seiner äußeren Erscheinung nach der er war; aber durch eine unsichtbare Kraft und Gnade ist seine unsichtbare Seele nun zum Bessern umgewandelt." Der h. Chrysostomus sagt homil. 15. in II. Corinth.: „Nicht um Geld kann man das geistliche Amt erkaufen, sondern durch die Probe eines tadellosen Wandels. Und wer dazu geweihet wird, der wird nicht berufen zur Ehre vor den Menschen, zur eigenen Bequemlichkeit, sondern zu Schweiß und Arbeit, zum Nutzen des Volkes. Darum hat er sich auch von oben eines mächtigen Beistandes durch den h. Geist zu erfreuen." Homil. 1. in II. Timoth. erklärt der h. Kirchenlehrer das τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ in II. Timoth. 1, 6 so: „d. i. die Gnade des Geistes, die du empfangen hast, auf daß du der Kirche (wohl) vorstehest, Zeichen wirkest und allen Gottesdienst vollbringest. Denn bei uns steht es, sie (die Gnade des Geistes) entweder auszulöschen oder anzufachen." Theodoret erzählt in seiner historia religiosa cap. 15. von Acepsimas: „Er zeigte an, daß er nach 50 Tagen sterben werde, und gestattete Allen, die es wünschten, ihn zu

besuchen. Als nun auch der Bischof der Kirche kam, drang derselbe in ihn, die Würde des Priesterthums auf sich zu nehmen. Empfange, sprach der Bischof, das Geschenk des Priesterthums zwar mittelst des Dienstes meiner Rechten, welches dir aber die Gnade des h. Geistes gewährt. Hierauf soll er Folgendes geantwortet haben: Weil ich nach wenigen Tagen von hinnen scheiden werde, so will ich mich dessen nicht weigern; gewiß aber würde ich, wenn ich länger zu leben hätte, die schwere und furchtbare Bürde des Priesterthums durchaus ablehnen, aus Furcht vor der Rechenschaft, die über die Verwaltung desselben abgelegt werden muß. Er knieete also nieder und erwartete die Gnade. Jener aber diente, indem er die Hand auflegte, dem Geiste". — Ambrosius oder vielmehr der unbekannte Verfasser des lange Zeit hindurch diesem h. Kirchenvater zugeschriebenen Werkes de dignitate sacerdotali sagt cap. 5.: "Wer, Brüder, gibt die bischöfliche Gnade? Gott oder ein Mensch? Du antwortest zweifelsohne: Gott, doch aber gibt sie Gott durch den Menschen. Der Mensch legt die Hände auf, Gott verleiht die Gnade; der Priester (nämlich der Priester ersten Ranges oder der Bischof) legt die flehende Rechte auf und Gott segnet mit seiner mächtigen Rechten; der Bischof ertheilt die Weihe und Gott verleiht die Würde". Ein anderer Ambrosiaster sagt in epist. I. ad Timoth. 4.: "Er gibt zu verstehen, daß die Gnade durch die Prophetie und die Auflegung der Hände gegeben werde. Die Prophetie ist das Zeugniß, daß Einer ein tauglicher Lehrer sein werde, demzufolge er gewählt wird. Die Auflegungen der Hand aber sind mystische Worte, wodurch der Gewählte zu diesem Amte bekräftigt wird und die Gewalt erhält, an Gottes Statt das Opfer des Herrn vollbringen zu dürfen."

Wie die bisher angeführten Väter mit der Weihe zum geistlichen Berufe eine besondere Gnade verbinden und dadurch diese Weihe als ein Sakrament

erkennen lassen; so nennen andre Väter die Ordination geradezu ein Sakrament. Der h. Augustinus argumentirt lib. 2. Cont. epist. Parmen. cap. 13. gegen die Schismatiker seiner Zeit, die Donatisten, also: „Es läßt sich kein Grund vorweisen, warum der, welcher die Taufe nicht verlieren kann, das Recht (die Macht), sie zu ertheilen, sollte verlieren können; denn Beides ist ein Sakrament, und Beides wird dem Menschen durch eine Weihe ertheilt, Jenes, wenn er getauft, Dieses, wenn er ordinirt wird. . . . Sie selbst (die Schismatiker) mögen erklären, wie das Sakrament des Getauften (die Taufe) nicht könne verloren werden und das Sakrament des Ordinirten (die Weihe) könne verloren werden — sintemalen sie sagen, wer die Kirche verläßt, verliert zwar die Taufe nicht, wohl aber das Recht sie zu ertheilen. Denn wenn Beides ein Sakrament ist, woran Niemand zweifelt; warum wird denn jenes nicht verloren, und dieses verloren? Keinem von beiden Sakramenten muß man eine Unbill zufügen.“ Augustinus setzt also die Ordination mit der Taufe bezüglich des sakramentalischen Charakters auf Eine Linie, und fügt hinzu, es zweifele Niemand daran, daß Beide ein Sakrament seien. Ich darf wohl kaum noch die Bemerkung machen, daß, wenn zur Zeit des h. Augustinus die Ordination (die Einweihung zum geistlichen Berufe) allgemein und ohne Widerspruch eben so gut wie die Taufe als ein Sakrament betrachtet wurde, es als ein sehr eitles Unterfangen angesehen werden muß, wenn Einige heutzutage der Ordination den sakramentalischen Charakter abstreiten wollen. Der Ausdruck Sacramentum ordinationis kommt auch vor und ebenfalls wird dieses Sakrament dem Sakrament der Taufe an die Seite gestellt lib. 1. de bapt. cap. 1. und lib. de bono coniug. num. 32., auch lib. 2. Cont. Petil. c. 13. — Papst Leo der Große schreibt epist. 11. ad Dioscor. Alexandr. Cap. 1. vor, zu welcher Zeit die

Ordination der Priester und Leviter geschehen soll, sowie, in welchem Zustande der Ordinirende und der zu Ordinirende sich befinden sollen: beide sollen nüchtern seyn, wenn die h. Weihe (Sacra benedictio) vorgenommen wird. „Denn außer der Autorität der Praxis sagt die h. Schrift klar, daß, als die Apostel den Paulus und Barnabas auf Geheiß des h. Geistes aussandten, um den Heiden das Evangelium zu predigen, sie unter Fasten und Gebet denselben die Hände aufgelegt haben, damit wir erkennen, mit welcher Sorgfalt von Seiten sowohl der Ausspender als der Empfänger darauf müsse Bedacht genommen werden, daß nicht das Sakrament eines so großen Segens nachläßig vollbracht erscheine." Leo nennt also die Ordination sehr emphatisch das Sakrament eines so großen Segens, und wie wenig hierin eine Hyperbel liegt, erhellet sehr klar aus den unmittelbar vorhergehenden Worten: ut intelligamus, quanta et dantium et accipientium devotione curandum sit, welche keinen Sinn mehr haben, wenn das tantae benedictionis Sacramentum (in dem „ne tantae benedictionis Sacramentum negligenter videatur impletum") nichts Besonderes besagen soll. — Papst Gregor der Große sagt lib. 4. in libros reg. cap. 5.: „Der, welchen man (zu einem geistlichen Amte) befördert, wird äußerlich gesalbt, auf daß er innerlich durch die Kraft des Sakraments gestärkt werde." — Von den Scholastikern nenne ich nur Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. Ersterer nennt Sentent. lib. 4. Sent. 2. die Weihe (Ordo) eines der sieben Sakramente des neuen Gesetzes; und der andere sagt in lib. 4. Sent. dist. 24., es sei die Lehre aller Theologen, daß die Ordination eines der sieben Sakramente sei.

§. 5. Die Lehre der Kirche auf den Konzilien. Uebereinstimmung der griechischen Kirche und aller in derselben vorhandenen Secten mit der lateinischen in der Lehre vom Sakramente der Weihe.

Das Concilium Carthag. IV. vom J. 398 setzt Can. 3 fest, wie folgt: „Wenn ein Priester ordinirt wird, so sollen, wo der Bischof ihn benedizirt und die Hand über sein Haupt hält, auch alle anwesenden Priester ihre Hände neben der Hand des Bischofs über das Haupt desselben halten.“ Die Handauflegung des Bischofs und die damit verbundene Benediktion bilden auch noch heutiges Tages den Ritus der Priesterweihe; doch spricht das Konzil nicht ausdrücklich auch von einer mit diesem Ritus verbundenen Gnade. — Das Concilium Chalcedonense vom J. 451 bestimmt Can. 2: „Wenn ein Bischof eine Weihe um Geld ertheilt und die Gnade des h. Geistes um irgend einen Preis verkauft hat, welche nicht verkauft werden kann, so soll er seines bischöflichen Amtes entsetzt werden“. Hiernach herrschte um die Mitte des 5. Jahrh. in der Kirche allgemein (das Konzil von Chalcedon ist ja ein allgemeines) der Glaube, daß durch die Ordination die Gnade des h. Geistes verliehen werde. — Auf dem Concilio Lugdunensi II. vom J. 1274 wird die Ordination (das μυστήριον τῆς ἱερατικῆς χειροτονίας) unter die sieben Sakramente gezählt, zu welchen sich die Griechen und Lateiner gleichmäßig bekennen. — Eben so zählt auch Papst Eugen IV. in Decret. pro Arm. das Sakrament der Weihe unter die sieben Sakramente, welche die Gnade enthalten und sie denen, welche dieselben würdig empfangen, ertheilen. — Endlich spricht das Concilium Trident. sess. 23. Can. 3 de Sacram. ordinis dem das Anathem, der da sage: „Der Ordo oder die h. Ordination *) sei nicht wahrhaft und eigentlich ein

*) Uebrigens ist unter Ordo und Ordinatio, wenn man die Sache genau nimmt, ein Unterschied. Unter Ordo versteht man den geist-

Sakrament, von Christo dem Herrn eingesetzt, oder sie sei irgend eine menschliche Erdichtung, ausgedacht von Männern, die in kirchlichen Dingen unerfahren gewesen, oder es sei nur ein gewisser Ritus, die Diener des Wortes Gottes und der Sakramente zu erwählen". Das. Cap. 3 heißt es: „Da es durch das Zeugniß der h. Schrift, durch die apostolische Ueberlieferung; und durch die einmüthige Uebereinstimmung der Väter sehr klar ist, daß durch die h. Weihung (ordinatio), welche durch Worte und äußerliche Zeichen vollbracht wird, eine Gnade ertheilt werde, so muß Niemand zweifeln, daß die Weihe (ordo) wahrhaft und eigentlich eines aus den sieben Sakramenten der h. Kirche sei. Denn der Apostel sagt: (folgt II. Timoth. 1, 6.)". Vgl. auch Can. 3.

Mit der **lateinischen** Kirche stimmen in dieser Lehre überein nicht blos die (schismatisch) **griechische** Kirche, sondern auch alle aus dem 5. und 6. Jahrhunderte herstammenden und noch bestehenden Sekten in derselben, wie die Nestorianer, Monotheliten und Jakobiten nach allen ihren Abtheilungen: ihre Euchologien beweisen dieses; und was die griechische Kirche noch insbesondere betrifft, so beweiset ihre Uebereinstimmung mit der lateinischen in dieser Lehre noch am besten die Antwort des Patriarchen **Jeremias** von Konstantinopel an die Tübinger Theologen. — Diese Uebereinstimmung der griechischen Kirche so wie aller aus den genannten Jahrhunderten herstammenden Sekten derselben mit der lateinischen Kirche in der Lehre vom Sakramente

---

lichen **Beruf selbst** und die verschiedenen **Grade** desselben (worüber später); unter Ordinatio dagegen die **Einweihung dazu**. Da diesemnach Ordo etwas Dauerndes, Ordinatio aber etwas blos Vorübergehendes bezeichnet, so pflegt man auch nicht zu sagen: ordinationem exercere, wohl aber ordinem (v. g. diaconatus) exercere, was dann heißt: die dem betreffenden Ordo anneren Funktionen ausüben. Da jedoch Ordinatio und Ordo sich zueinander wie Ursache und Wirkung verhalten, so wird öfters synonymisch der eine Ausdruck für den andern gebraucht.

der Weihe beweiset fast noch mehr als alles Andere den apostolischen Ursprung dieser Lehre.

Jetzt entsteht die Frage, mit welchem Ordo das Sakrament verbunden sei — ob mit dem Ordo presbyteratus oder mit dem Ordo episcopatus, oder ob mit beiden und vielleicht auch noch mit anderen Ordines; und sollte dieses letzte sein, so würde weiter die Frage entstehen, ob dann nicht die Zahl der Sakramente vermehrt werde.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Erklärung des mosaischen Berichts über den Anfang der Menschengeschichte, Genes. 2, 4—3, 24.

Von Dr. Franz Beckmann.

(Fortsetzung.)

Wenn man also צֵלָע durch Rippe übersetzt, so gibt man dem Worte eine Bedeutung, die sowohl Etymologie als Sprachgebrauch und den Zusammenhang der einzigen Stelle, um deretwillen sie angenommen wird, gegen sich, und weder einen innern noch äußern haltbaren Grund für sich hat, und somit sehen wir uns auf die aus der Grundbedeutung des Stammworts claudicare, claudeo, claudere, gelähmt, geschlossen sein, und συνψπιεσθῆναι, arctari, coarctari beklommen, zusammengedrängt, eingeschränkt sein, so wie aus seinem eigenen fast ausschließlichen Gebrauche von geheiligten Gegenständen des Zeltes und Tempels in den Bedeutungen Schranke, Ecke, Einfassung, Einklemmung, Eingeklemmtes (Kernholz), Winkel, verborgener oder verschlossener Ort von selbst hervorgehenden Bedeutung Verschluß, Einschluß, Inneres, Verborgenes, μόχων, arcanum, zurückgewiesen, wodurch wir auf den schönen, die innige Verwandtschaft beider Geschlechter

so treffend bezeichnenden und bei richtiger Fassung des doppelsinnigen Ausdrucks וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה[10] vollends der Natur der Sache nicht minder als dem Zusammenhang entsprechenden Gedanken geführt werden:

> Und Jehova Elohim ließ einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief; und er nahm einen seiner innersten Theile und verschloß das Fleisch an dessen Stelle. Und es baute Jehova Elohim den innern Theil, den er aus dem Menschen genommen hatte, zu einem Weibe, und führte sie ihm zu.

Der Gedanke ist, da er keinen völlig neuen Schöpfungsakt, sondern nur eine Erbauung des Weibes aus einem der innersten, verborgensten, oder innigsten, verschlossensten Theile oder Winkel des Menschen, gleichsam eine Entfaltung aus dem tiefsten Grunde seines Herzens voraussetzt, und diese Art der Entwickelung mit den Worten: „Er verschloß das Fleisch an dessen Stelle", ein für allemal auf diesen einzigen Fall beschränkt, der Natur der Sache allerdings nicht minder, als der ganzen Schilderung, und eben so sehr dem vorhergehenden allgemeinen, auf die Art und Weise der Entwickelung sich nicht einlassenden Berichte über die Schöpfung des ersten Menschenpaars Cap. 1, 29 angemessen, so daß es dieser Stelle wegen eben so wenig einer Entzweiung beider Berichte, als der Annahme eines erträum-

10) Es ist nämlich ein Ausdruck, der nicht nur: „Er schloß dafür Fleisch ein" bedeuten kann, sondern, da sich תַּחְתֶּנָּה als unmittelbare Bestimmung, gleichsam als Genitiv zu בָּשָׂר auffassen läßt (vgl. Gesenius hebr. Gramm. 11. Aufl. §. 114), dem sonstigen Gebrauche des Verbums סָגַר in der Grundform (Gen. 19, 6. 10. 1 Sam. 1, 5. Hiob 3, 10 rc) angemessener, zu übersetzen ist: „Er verschloß das Fleisch darunter oder an dessen Stelle", zumal da die Worte, so übersetzt, die erwähnte Art der Entwickelung auf einen einzigen Fall beschränken, und somit an Sinn und Bedeutung gewinnen.

tem Hergangs, wie sie verschiedenen Erklärern mit der traumlosen Darstellung vereinbar erschienen ist [11]), bedarf, und die Klage über mährchen- und fabelhafte Vorstellungen, insofern sie das unschuldige Wörtchen צלע veranlaßt hat, nur von der Leichtfertigkeit ihrer Urheber zeugt. Denn schwerlich wird man den erklärten Bericht in seiner wahren Gestalt mit den Sagen von der Bildung des Weibes aus den Beiträgen einzelner Göttinnen oder aus dem Daumen des Mannes [12]) als gleichartig zusammenzustellen sich erlauben. Er ist zu einfach dazu, und der angedeutete ursprüngliche Zusammenhang beider Geschlechter, wie die Erzählung selbst noch weiter ausführt, zu tief begründet in dem Wesen der menschlichen Natur.

Denn nach der unmittelbar darauf folgenden Bemerkung V. 23, a:

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי׃

erkannte der Mensch in der ihm zugeführten Gattin sofort sein anderes Ich, sein eigenes Fleisch und Bein [13]):

> Und der Mensch sprach: Das ist allerdings Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische.

Und ist nicht die Leichtigkeit der Verständigung und das tiefe Mitgefühl beider Geschlechter zueinander allerdings ein Beweis ihrer innigen Verwandtschaft?

Dem Ursprung der Gattin entspricht ferner nach dem Zusatze 23, b:

לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹּאת׃

auch der Name אִשָּׁה Männin von אִישׁ Mann, den ihr, falls man die Worte nicht als bloße Reflexion des Berichterstatters, „daher ist" oder „wird sie Männin genannt", statt „daher soll sie Männin genannt werden", übersetzen zu müssen glaubt, der Gatte selbst, dem Gefühle seines Herzens folgend, beilegte:

11) Vgl. Jahn bei Vater zu d. St.

12) Vgl. Buttmann, Urgeschichte I. S. 212.

13) Vgl. 2 Sam. 19, 13.

> Daher ihre Benennung Männin; denn vom
> Mann ist sie genommen.

Endlich erklärt sich daraus auch die Innigkeit der Gattenliebe, die den Mann selbst von Vater und Mutter losreißt und mit seiner Gattin gleichsam wieder zu Einem Fleisch vereinigt, wie sie ursprünglich auf's innigste mit ihm vereinigt war; das sagt die Bemerkung V. 24:

עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ
וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד׃

die jedoch bei der Vieldeutigkeit der hebräischen Verbalformen nicht, als enthalte sie eine Art Prophezeihung, als Bemerkung Adams: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen ꝛc.", sondern im Einklange mit Matth. 19, 5., wo sie als göttlicher Ausspruch angeführt wird, füglicher als Bemerkung des Berichterstatters aufzufassen ist, sei es, daß man übersetze:

> Daher verläßt denn der Mann seinen Vater
> und seine Mutter und hängt seinem Weibe
> an; denn beide sind Ein Fleisch;

oder, was die hebräischen Verbalformeln sammt dem Futurum der griechischen Uebersetzung ebenfalls gestatten:

> Daher soll denn der Mann seinen Vater und
> seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen; denn beide sind Ein Fleisch.

Denn bei der Voraussetzung eines erfahrungsmäßigen Ursprungs der Namen (2, 19. 20) konnte der Berichterstatter den Menschen hier schon freilich wohl den nur zur Unterscheidung seiner von der Gattin dienenden Namen אִשָּׁה Männin erfinden, aber der Trennung von Vater und Mutter noch eben so wenig gedenken lassen, als des nach seiner eigenen Bemerkung der Gattin erst späterhin beigelegten, zu ihrer Unterscheidung von andern Personen ihres Geschlechts und ihrer Nachkommen dienenden Namens חַוָּה, Eva (3, 20. vergl. 3, 16. 4, 1); und aus den Stellen Matth. 19, 5. Mark. 10, 7. 1 Cor. 6, 16. Eph. 5, 31., wo die Bemerkung nach der Alexandrinischen Version zur Bekräftigung der

Würde und Unzertrennlichkeit der Ehe und zur Warnung vor Ausschweifungen wiederholt angeführt wird, läßt sich die Nothwendigkeit der einen oder andern Auffassung vorliegender Stelle nicht herleiten.

Die Schilderung des paradiesischen Zustandes schließt Vers 25:

וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ׃

mit der Bemerkung, daß beide, Mann und Weib, ursprünglich nackt waren [14]), aber ihrer Nacktheit sich nicht schämten:

> Beide aber waren nackt, der Mann und sein Weib, und doch schämten sie sich nicht.

Diese Bemerkung deutet an, daß ursprünglich beide auch in geistiger Hinsicht gleich vollkommen, frei selbst von dem leisesten Gefühle irgend einer Schuld oder Schwäche, und erhaben über jede unordentliche sinnliche Regung waren; denn man schämt sich nur seiner Schwächen und Vergehen

---

14) Denn mit einem chaldäischen Pharaphrasten hier עֲרוּמִּים, klug, statt עֲרוּמִּים, nackt, zu lesen, weil das Wort עָרוּם, das, je nachdem es punktirt wird, klug oder nackt bedeutet, unmittelbar darauf 3, 1. durch klug oder listig übersetzt wird, verbietet allein schon die Rücksicht auf 3, 7 ff. Dagegen entsteht hier die Frage, ob nicht, wie wir anderswo schon angedeutet haben (vergl. Jahrg. 1837. Hft. 24. S. 58), gerade umgekehrt 3, 1: עָרוֹם, nackt, statt עָרוּם klug oder listig zu lesen sei: „Und die Schlange war nackt vor allen Thieren des Feldes, die Jehova Elohim gemacht hatte". Denn die von außen her erregte Vorstellung, der Schlange in Ansehung ihrer Leibesbeschaffenheit ähnlich zu sein, konnte den Menschen nach Umständen (vergl. Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Apok. 12, 9, 20, 2) allerdings zu der Voraussetzung veranlassen, auch wie diese ganz rücksichtslos, πανοῦργος, von allen Baumfrüchten genießen zu dürfen, wie denn schon Hieronymus geneigt ist, das von den LXX. hier zum größten Anstoß der meisten Väter und Kirchenlehrer durch φρονιμώτατος übersetzen ערום auf die Leibesbeschaffenheit der Schlange zu deuten, indem er es nicht nur durch nequam, sondern auch durch versipellis erklärt. Quaest. in Gen. III. p. 509.

und dessen, was dazu reizt oder veranlaßt. Sie läßt aber zugleich auf eine später eingetretene Entartung der menschlichen Natur schließen, indem sich jetzt der Mensch seiner Nacktheit schämt, und leitet somit über zu der nachfolgenden Erzählung, wonach bei dem Menschen in Folge seiner Uebertretung des ihm gegebenen göttlichen Verbots das Gefühl der Scham erwachte. Vgl. 3, 7. ff.

Aber, wie ist, wird man fragen, wenn Mensch und Natur ursprünglich so vollkommen waren und der Mensch mit Gott, wie mit der Natur, im Einklange stand, das Uebel und Böse in die Welt gekommen? Warum schämt sich der Mensch nunmehr seiner Nacktheit, und warum denkt er nicht immer noch freudigen Herzens an seinen Schöpfer? Warum schreitet er ferner nicht stets noch ungestört in seiner geistigen Entwickelung fort? Und warum ist selbst sein äußerer Zustand nunmehr so unvollkommen? Warum ist der erste Laut bei seinem Eintritt in die Welt eine Klage? Warum so viele ihm feindselige Kräfte in der Natur? Woher die Beschwerden des Lebens und die Schrecken des Todes? Ueber diese Fragen gibt der nachfolgende Theil der Erzählung Auskunft. Alles Uebel hat danach seinen Ursprung nicht etwa in der Materie oder im Fatum oder in einem bösen Urwesen, wie es den Philosophen des Alterthums geschienen hat, sondern einzig und allein darin, daß der Mensch seines ursprünglichen Verhältnisses zu Jehova, dem Schöpfer der Welt und Urquell alles Guten, und zur Natur, durch Uebertretung des ihm zur selbstständigen Erhaltung seines so vollkommenen Zustandes gegebenen Verbotes auf den Grund äußerer Reize sich freiwillig entäußerte. Denn in Folge dessen ließ Jehova die so vollkommen erschaffene Welt zur Strafe und Läuterung des Menschen bis zur vollständigen Entfesselung des ihm eingehauchten Geistes in einen unvollkommeneren Zustand übergehen. So ist denn nicht durch Jehova, sondern durch des Menschen eigene Schuld, durch den Mißbrauch seiner Freiheit, der nunmehrige Zustand der Welt herbeigeführt, und das physische Uebel ist nur eine

Folge des moralischen. Das sind die Grundzüge des zweiten Theils der Erzählung, Cap. 3.

Wie war es aber möglich, daß der Mensch das ihm von Jehova übertretene Verbot übertrat, wenn er von Natur aus gut und vollkommener war, als jetzt? Den Hergang erzählt der hebräische Text V. 1—6:

וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה
אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַף כִּי־אָמַר אֱלֹהִים לֹא
תֹאכְלוּ מִכֹּל עֵץ הַגָּן׃ וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנָּחָשׁ מִפְּרִי
עֵץ־הַגָּן נֹאכֵל׃ וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגָּן אָמַר אֱלֹהִים
לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְּעוּ בּוֹ פֶּן־תְּמֻתוּן׃ וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ
אֶל־הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תְּמֻתוּן׃ כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ
עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע׃ וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה
כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ
לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם־לְאִישָׁהּ עִמָּהּ
וַיֹּאכַל׃

nach der gewöhnlichen Punktation und Uebersetzung mit folgenden Worten: 1. „Und die Schlange war listig vor allen Thieren des Feldes, die Jehova Elohim gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Warum hat Gott gesagt, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? 2. Und das Weib sprach zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume des Gartens; 3. aber von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens, hat Gott gesagt: Esset nicht davon und rühret nicht daran, auf daß ihr nicht sterbet. 4. Und die Schlange sprach zu dem Weibe: Ihr werdet nicht sterben; 5. denn Gott weiß, sobald ihr davon esset, werden euch die Augen aufgehen, und ihr werdet sein, wie Gott, Gutes und Böses erkennend. 6. Und es sah das Weib, daß der Baum gut zum Genießen und daß er eine Lust für die Augen und daß der Baum lieblich anzuschauen sei, und sie nahm von seiner Frucht und aß, und gab auch ihrem Manne davon und er aß". So wenigstens nach der Vulgata, von der die übrigen Versionen des Alterthums fast nur in sofern abweichen, als das von der Vulgata durch *callidus* gedeutete Attribut der Schlange ערום V. 1, von

den LXX. durch φρόνιμος, von der Itala durch *prudens*, von andern lateinischen Versionen bei Augustin, Ambrosius u. A. durch *sapiens*, von Aquila, Symmachus und Theodotion dagegen durch πανοῦργος, und von Hieronymus nach Aquila's Version sonderbar genug nicht nur durch *nequam*, sondern auch durch *versipellis* gedeutet, und die von der Vulgata durch *aspectuque (lignum) delectabile* übersetzte Bezeichnung des Baumes וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל V. 6 von den LXX. mit Zustimmung der Itala durch ὡραῖον (τὸ ξύλον) τοῦ κατανοῆσαι übersetzt wird; die neuern Erklärer jedoch nicht sowohl in Ansehung des der Schlange beigelegten Attributs, das sie einstimmig durch listig oder klug wiedergeben, als vielmehr in Ansehung ihrer ersten Anrede V. 1, indem sie nicht übersetzen: „Warum hat Gott gesagt, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?" sondern: „Hat Gott wirklich gesagt, ihr sollt von keinem Baume des Gartens essen?"

Allein nach allen diesen Versionen scheint es, als ob eine Schlange und zwar, falls man nicht etwa zu der freilich ganz unpassenden Grundbedeutung des von der Vulgata zur Uebertragung des hebräischen ערום gewählten *callidus*, das eigentlich s. v. a. schwielig oder dickhäutig bedeutet, oder zu dem nicht minder unpassenden versipellis, das Hieronymus neben nequam zur Erklärung des von Aquila u. A. gebrauchten πανοῦργος anführt, seine Zuflucht nimmt, oder πανοῦργος von πᾶν und ἔργειν auf das Genießen der Schlange von allen Bäumen deutet, als ein listiges oder kluges, von Jehova selbst listig oder klug erschaffenes, vernünftiges und sprachfähiges Thier des Feldes die Gattin Adams vermöge seiner List oder Klugheit förmlich zur Uebertretung des göttlichen Verbots beredet habe; und diese Vorstellung kann dem Verfasser, obgleich sie ihm von verschiedenen Interpreten wohl zugemuthet ist, schon aus Gründen, die in der Erzählung selbst liegen, unmöglich vorgeschwebt haben. Denn nach der vorhergehenden Schilderung der Welt in ihrem ursprünglichen Zustande 2, 4—25 und nach der Schöpfungsgeschichte

1, 31. war ursprünglich Alles gut, und dabei besteht nicht, daß die Schlange von Jehova als ein listiges oder der moralischen Weltordnung widerstrebendes Thier erschaffen sei, und als solches die ersten Menschen verführt habe. Ferner geht aus der Stelle 2, 19. 20., wonach Adam als lebendige Seele allen Thieren des Feldes und allen Vögeln des Himmels Namen gab, aber kein Wesen darunter fand, das gleicher Art und Würde mit ihm gewesen wäre, unverkennbar hervor, daß der Verfasser die Fähigkeit Namen zu geben und damit auch die Fähigkeit zu reden im eigentlichen Sinne nur dem Menschen als Vorzug vor allen Thieren, mithin auch als Vorzug vor der Schlange, die er 3, 1. und 14. ausdrücklich zu den Thieren des Feldes zählt, eingeräumt habe. Und mit Jahn an einen von Eva blos erträumten Hergang oder mit Flavius Josephus an ein Wunder zu denken, wie man es anzunehmen pflegt, um sich das Reden der Eselin Bileams Num. 22, 28. 2 Petr. 2, 16. zu erklären, gibt die Erzählung noch weniger Anlaß; denn nirgendwo ist in der Erzählung von Träumen die Rede, und ein zur Verführung der Menschen gewirktes Wunder nicht einmal denkbar. Zudem führt der Verfasser die Schlange nur ganz einfach redend ein, während von der Eselin Bileams wenigstens noch bemerkt wird, daß ihr Jehova den Mund zum Reden geöffnet habe. Durch die gangbaren hergebrachten Versionen und deren buchstäbliche Auffassung wird also die Erzählung in Widersprüche mit sich selbst verwickelt, und daraus folgt, daß entweder nicht Alles im eigentlichen Sinne aufzufassen oder nicht Alles richtig übersetzt sei.

Das Reden der Schlange läßt sich nun allerdings wohl im uneigentlichen Sinne vom Erregen bloßer Gedanken in der Seele Eva's verstehen, wie es Cajetan, Abarbanel u. A. schon aufgefaßt haben. Denn zuvörderst sind metaphorische Ausdrücke in den hebräischen Schriften überhaupt gar nichts Seltenes. In der Erzählung selbst kommen schon Ausdrücke genug vor, die im uneigentlichen Sinne aufzufassen sind, z. B. das Pflanzen des Gartens 2, 8., das Oeffnen der Augen

8, 7. u. a., und besonders häufig werden gerade solche Wörter und Ausdrücke, die reden, sprechen u. dgl. bedeuten, im uneigentlichen Sinne gebraucht, nicht nur, wie Richt. 9, 8—16., wo Oelbaum, Weinstock und Dornstrauch, und 2 Kön. 14, 9.; 2 Chron. 25, 18., wo Distel und Ceder redend auftreten, in Fabeln, sondern auch in der gewöhnlichen Poesie und Prosa, und zwar bald, wie Gen. 1, 3. 2, 18. 1 Sam. 20, 4. rc. für denken, wollen u. dergl., bald auch vom Erregen eines Gedankens durch äußere Gegenstände, z. B. Hiob 12, 7: „Frage das Vieh, es wird's dich lehren, und die Vögel des Himmels werden's dir verkünden; rede mit der Erde, sie wird dir antworten, und die Fische des Meeres werden's dir erzählen." Ps. 19, 2. 3: „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes und die Werke seiner Hand rühmt das Gewölbe; der Tag steht Rede dem Tage und die Nacht gibt Kunde der Nacht, und das nicht in einer Sprache und nicht in Worten, deren Laut man nicht verstände." Selbst die leblose Natur und Alles in der ganzen Welt ist also dem Hebräer beredt, um Jehova zu preisen und seinen Ruhm zu verkünden, d. h. Alles darin veranlaßt den Menschen, sich Gottes Macht und Herrlichkeit vorzustellen; warum sollte nicht auch die Schlange auf diese Art zu reden oder Vorstellungen in der Seele des Menschen zu erregen im Stande sein? Gutes wenigstens konnte sie dem Menschen als ein gewöhnliches Thier des Feldes ohne eigenes Wissen und Wollen und ohne hörbare Laute ebensowohl verkünden, als jeder andere Gegenstand der Natur, und daß sie ihn auf gleiche Weise auch wohl zu verfänglichen Gedanken oder Fragen habe veranlassen können, muß, da der Mensch trotz seiner geistigen Lebendigkeit und trotz der rechten Richtung seines Willens (Eccl. 7, 30) auf dem Gebiete der Erfahrung, wie schon Vorstere andeutet, noch keineswegs den höchsten Grad geistiger Entwickelung erreicht hatte, geschweige ein allwissendes und alle Erscheinungen der Natur sofort zu erklären befähigtes Wesen war, ebenfalls als möglich eingeräumt werden. So haben sich denn verschiedene Interpreten

das Reden der Schlange und den Inhalt ihrer Worte wört-lich dadurch zu erklären versucht, daß sie voraussetzten, die Schlange selbst habe von den Früchten des verbotenen Baumes ohne Nachtheil genossen und Eva dadurch zu der Vermuthung, daß der Genuß der Früchte auch ihr wohl nicht nachtheilig sein könne, und dadurch wiederum zu andern Folgerungen Anlaß gegeben. „Diejenigen," sagt Dereser, „welche die Schlange für ein natürliches Thier halten, glauben nicht, daß die Schlange wirklich mit Eva geredet habe, sondern sagen, es hätte Alles, was die Schlange gethan, darin bestanden, daß sie sich vor den Augen Eva's an den Baum der Erkenntniß hinaufgeschlungen und in ihrer Gegenwart zu verschiedenen Malen von der Frucht desselben gegessen habe. Hieraus habe Eva geschlossen, weil dieses Thier nicht davon gestorben wäre, könne sie gleichfalls ohne Gefahr davon essen und dadurch vielleicht diejenige Einsicht erlangen, welche ihr Gott nicht geben wolle. Diesen Schluß des Weibes soll, wie schon Rabbi Abarbanel behauptete, die Ursprache, bei welcher Denken und Sprechen eins war, als eine Unterredung zwischen Eva und der Schlange vorgetragen haben. „Die Schlange, bemerkt ein Anderer, hat zu Eva geredet, aber weder hebräisch, noch in irgend einer andern Sprache, sondern sie hat Eva alle diese Ideen eingeflößt durch das, was sie that. Zu dem lebendigen Morgenländer spricht Alles, wie zu dem Dichter, und er spricht zu Allem." Ob und inwiefern der Inhalt der Anreden wirklich auf diese Art zu erklären sei, bleibt nun vorläufig noch dahin gestellt; aber so viel erhellt aus dem Gesagten, daß der Verfasser, wenn die Volkssage nur eine Schlange als Versucherin der ersten Menschen kannte, diese recht wohl reden einführen konnte, ohne ihr wirklich menschliche Sprachfähigkeit zuzumuthen und ohne gerade eine Fabel erzählen zu wollen.

In größere Schwierigkeiten aber verwickeln die vorgeblich in den Anfangsworten V. 1.

וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה
אֱלֹהִים׃

enthaltene Bemerkung, daß die Schlange unter den Thieren des Feldes, die Jehova erschaffen, am klügsten oder listigsten gewesen sei. Schon Theodoret, Augustin, Hieronymus u. A. nahmen an der Alexandrinischen Version: ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων, und an der damals üblichen lateinischen: Serpens autem erat *prudentissimus* omnium bestiarum wie an der noch auffallendern Uebersetzung: Serpens autem erat *sapientior* omnium bestiarum, insofern dadurch die Schlange als vernünftig, klug oder weise bezeichnet wird, großen Anstoß, und Augustin bemerkt geradezu, daß die Schlange hier mißbräuchlich (abusione nominis) so genannt werde (de Gen. ad litt. ad h. l.). Sie begnügten sich nun freilich damit, das griechische φρόνιμος und lateinische prudens oder sapiens hier im übeln Sinne aufzufassen und durch astutus, callidus, πανοῦργος, nequam, versutus oder auch durch versipellis näher zu bestimmen und eine dieser Bestimmungen ist auch in die Vulgata übergegangen, die bekanntlich übersetzt: Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat dominus deus. Allein das griechische φρόνιμος ist dem sonstigen Gebrauche des hebräischen ערום allerdings angemessen (vgl. Spr. 12, 16. 23. 13, 16. 14, 8. 15. 18. 22, 3. 27, 12), und sollte man auch übersetzen dürfen: „Die Schlange aber war am listigsten unter allen Thieren des Feldes, die Jehova Elohim gemacht hatte (vgl. Hiob 5, 12. 15, 5)," so sind damit die Widersprüche, worin durch den Gedanken, daß Gott selbst die Schlange zur Verführung des Menschen listig erschaffen habe, mit sich selbst verwickelt wird, noch keineswegs gehoben. An und für sich könnte freilich auch diese Bemerkung wohl eben so, wie das Reden der Schlange im uneigentlichen Sinne aufgefaßt werden; denn wie oft wird nicht auch sonst, nicht nur in Fabeln, sondern auch in der Sprache des gewöhnlichen Lebens und in der Bibel, einem unvernünftigen, ja leblosen Wesen eine Eigenschaft oder Handlungsweise beigelegt, die eigentlich nur dem Menschen zukommt. So ist Matth. 10, 16., freilich, wie wir weiterhin sehen werden,

ohne Anspielung auf vorliegende Erzählung, von der Klugheit der Schlange die Rede: „Seid klug, φρόνιμοι, wie die Schlangen, und einfältig, wie die Tauben;" und anderswo werden andern Thieren ähnliche Eigenschaften beigelegt, ohne daß es irgend Jemanden einfiele, die ihnen beigelegten Attribute im eigentlichen Sinne aufzufassen. Allein mag man hier das Listigsein der Schlange im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne verstehen, immerhin führt doch die Bemerkung, daß sie unter den von Jehova erschaffenen Thieren am listigsten gewesen sei, im Zusammenhange mit dem Folgenden, besonders mit V. 4 und 5 betrachtet, auf die Vorstellung, daß Jehova der Schlange eine der moralischen Weltordnung widerstrebende Gesinnung anerschaffen habe, und diese Vorstellung läßt sich von dem Verfasser nach seinen Begriffen von Jehova und von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt nicht erwarten.

Mit sich selbst würde die Erzählung in Ansehung dieser Stelle nur dann in Einklang stehen, wenn entweder das listige Wesen keine Schlange und kein von Natur aus listiges, sondern nur ein durch seine eigene Schuld listig gewordenes Geschöpf gewesen, oder der Schlange keine List, sondern eine andere an und für sich mit der göttlichen Weltordnung nicht im Widerspruch stehende Eigenschaft beigelegt wäre. Allein die Schlange selbst läßt sich, obgleich die Samaritanischen Handschriften V. 2 statt נָחָשׁ, Schlange, die Lesart כַּחָשׁ, Lügner, darbieten, nicht aus der Erzählung verdrängen. Denn es ist ausdrücklich von einem Thiere des Feldes die Rede; und dieses Feldthier mit Philo, Clemens von Alexandrien, Jerusalem, Hug, Teller u. A. gegen die Annahme der meisten Väter und Kirchenlehrer allegorisch als Bild der bösen Lust oder als Bild des Geschlechtstriebes oder als Bild des Lebens und der Einsicht, oder mit Andern auf den Grund der Stellen Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Apokal. 12, 19. 20, 2., die das Verderben des ersten Menschen dem Teufel zuschreiben, nicht etwa als natürliches Werkzeug, insofern nach andern Bibelstellen jeder verführerische oder verfängliche

Gegenstand als solches bezeichnet werden kann (vgl. Matth. 26, 14—16. mit Luk. 22, 3—6., und 1 Thess. 2, 18 mit Apostelgesch. 17, 5—13), sondern geradezu als bloßes Bild oder Symbol oder gar als Verkörperung des Teufels zu deuten, ist eben so wenig statthaft. Denn zuvörderst sprechen Inhalt und Ton der ganzen Erzählung, die darin vorkommenden Eigennamen von Personen, Flüssen und Gegenden, wie ihr inniger Zusammenhang mit der von Kain, Abel und Seth, offenbar dafür, daß der Verfasser keine Allegorie, sondern Geschehenes nach seinem wirklichen Verlaufe erzählen wollte, und was verschiedenen Interpreten mit der geschichtlichen Auffassung nicht vereinbar scheint, beruht, wie zum Theile schon nachgewiesen ist, auf Mißverständnissen oder Entstellungen des Textes. Dann steht ferner die Deutung der Schlange auf die böse Lust oder auf den Geschlechtstrieb des Menschen mit den übrigen Bibelstellen, die sich auf vorliegende Erzählung beziehen, keineswegs in Einklang. Denn diese setzen eine wirklich vorgefallene Begebenheit und äußere Versuchung des Menschen voraus (Röm. 5, 12 ff. 1 Tim. 2, 13. 2 Kor. 11, 3 ꝛc.), während die aufgestellten allegorischen Erklärungen die ganze Erzählung entweder in ein bloßes Philosophem auflösen oder das Vergehen des Menschen einem angebornen Triebe zuschreiben. Was aber die Deutung der Schlange auf den Teufel oder die Auffassung derselben als einer Verkörperung des Teufels betrifft, so steht zu den dafür angeführten Beweisstellen Weish. 2, 24. und Joh. 8, 44, die als eigentlichen Urheber des menschlichen Verderbens allerdings den Teufel bezeichnen, indem Weish. 2, 24. bemerkt wird: „Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen und zu seinem Ebenbilde gemacht; aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen", und Joh. 8, 44: „Der Teufel war ein Menschenmörder gleich Anfangs und steht nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist; wenn er Lügen redet, so redet er, was ihm eigen ist; denn er ist ein Lügner und Vater der Lüge." — die vorliegende Erzählung, die nur von einem Thiere des

Feldes als Versucher des Menschen redet, offenbar in keinem andern Verhältniß, als die Stelle Matth. 26, 14—16, die das Vergehen und Verderben des Verräthers Judas den Reizen des Geldes zuschreibt, zu der Stelle Luk. 22, 3—6, die es dem Einflusse des Teufels zuschreibt. Beides steht nicht miteinander in Widerspruch; vielmehr erhellt aus diesen und ähnlichen Stellen, z. B. 1 Thessal. 2, 18 und Apostelgesch. 17, 5—13, daß der Teufel nach der Lehre der Bibel sich gerade solcher natürlichen Mittel bediene, um den Menschen zu versuchen; und allerdings kann der Teufel bei der Versuchung des ersten Menschen wirksam gewesen sein, wenn auch der Verfasser vorliegender Erzählung dies nicht angedeutet oder auch noch nichts davon gewußt haben sollte. Was aber die Stellen Apokal. 12, 9. und 20, 2. betrifft, worin der Teufel die alte Schlange und Verführer der ganzen Welt genannt wird, so ist nicht zu übersehen, daß ein Gegenstand außer der Erzählung, worin seiner erwähnt wird, und aus Gründen, die noch in eben dieser Erzählung liegen, recht wohl eine bildliche Anwendung gestattet, ohne in der Erzählung selbst schon eine bildliche Bedeutung zu haben. So bezeichnet z. B. Gehinnom, גֵּי־הִנֹּם im a. T. ein angenehmes Thal, nicht ferne von Jerusalem, wo dem Moloch geopfert wurde (Jos. 15, 8. 13, 16. Jer. 7, 32. 2 Chron. 28, 3. 33, 6); im neuen Testamente dagegen wird, gerade wegen der Gräuel dieser Molochsopfer, bildlich die Hölle, γεέννα, damit bezeichnet (Matth. 5, 22. 10, 28. Mark. 9, 43. Luk. 12, 8 ꝛc.). Eben so bezeichnet Beelzebub im alten Testamente eine heidnische Gottheit (2 Kön. 1, 2 ff.), im neuen Testamente dagegen den Teufel (Matth. 10, 25). Mit demselben Rechte aber konnte der durchweg in Bildern redende Verfasser der Apokalypse die Schlange auf den Grund vorliegender Erzählung bildlich zur Bezeichnung des Teufels gebrauchen, ohne damit andeuten zu wollen, daß auch in der selbst keineswegs bildlichen Erzählung schon der Teufel und kein Thier des Feldes darunter zu verstehen oder die Schlange gar als eine Verkörperung des Teufels aufzufassen

sei. Daß aber die Erzählung durch jede bildliche Deutung der Schlange in Widersprüche mit sich selbst verwickelt werde, liegt am Tage, indem die Schlange V. 1. und 14. geradezu ein Thier des Feldes genannt, und mit den übrigen Thieren des Feldes, deren in der Erzählung sonst noch Erwähnung geschieht (1, 19. 20), als ein Wesen derselben Art zusammengestellt wird. Denn darin liegt eine unumwundene Bestimmung ihres Wesens und der Gattung, wozu sie gehöre; und diese wird weder durch die vorgebliche Bemerkung, daß sie listig gewesen sei, noch dadurch, daß sie der Verfasser reden läßt, wieder aufgehoben, indem der Hebräer nach der gegebenen Erörterung allen Wesen der Erde, selbst leblosen, in gewissem Sinne Sprache oder die Fähigkeit, Gedanken bei dem Menschen zu veranlassen, zuschreibt, jene Eigenschaft aber, die ערום bezeichnet, der Schlange nur als Eigenthümlichkeit vor den übrigen Thieren des Feldes beigelegt wird.

Es handelt sich also zur Beseitigung des mit der Erzählung selbst in Widerspruch stehenden Gedankens, daß Jehova einem Thiere des Feldes List oder Klugheit und zwar zur Verführung, oder eine der moralischen Weltordnung widerstrebende Neigung anerschaffen habe, nur noch um das von der Schlange gebrauchte Attribut ערום, oder um die Frage, ob dieses nicht einen Sinn zulasse, wonach die Schlange nicht durch eine ihr anerschaffene böse Gesinnung, sondern durch eine an und für sich ganz unschuldige Eigenschaft, wie sie z. B. das von Hieronymus zur Umschreibung desselben gebrauchte versipellis, und in seiner Grundbedeutung aufgefaßt selbst das von der Vulgata statt des anstößigen prudens der Itala gewählte callidus, schwielig, dickhäutig, ausdrückt, bei der Versuchung des Menschen betheiligt gewesen wäre. Vermöge seiner Punktation hat nun עָרוּם selbst, mit der Pluralform עֲרוּמִים allerdings keine andere Bedeutung als klug, φρόνιμος, oder listig, schlau (Spr. 12, 16. 23. 13, 16. 14, 8. 15. 18. 22, 3. 27, 2. Hiob 5, 12. 15, 5); allein in dem unmittelbar vorhergehenden Satze: „Beide aber waren nackt, עֲרוּמִּים, der Mann und sein Weib, und doch schäm-

ten sie sich nicht," kommt עָרוּם, indem hier schwerlich Jemand mit einem chaldäischen Paraphrasten עֲרוּמִים, klug, statt עֵרֻמִּים, nackt, lesen wird, mit einer kaum merklichen Verschiedenheit der Punktation, עָרוֹם, plur. עֲרֻמִּים, in einer ganz andern Bedeutung, der Bedeutung nackt vor, wie Hiob 1, 21. 22, 6. 24, 7. 1 Sam. 19, 24. Jes. 20, 4. 58, 7. Hos. 2, 5. Mich. 8, 1. Amos 2, 16. Eccl. 5, 14., sei es nun, daß beide Bedeutungen aus einer und derselben Grundbedeutung, etwa mit Gesenius aus der Bedeutung glatt, geschliffen, geschmeidig (vgl. τρίβων, τριβακός, τρίμμα) oder mit Rücksicht auf den Gebrauch der stammverwandten Verba עור, עָרָה, עָרַר, entblößen, aufräumen, aus der Bedeutung bloß, aufgeräumt, offen, hell, herzuleiten sind, oder, wie Tuch will, der die Bedeutung nackt auf עור, עָרָה, entblößen, und die Bedeutung klug, πυκνός, auf עָרַם, aufhäufen, zurückführt, von besondern Stammverben ausgehen. Und übersetzt man das Wort im vorliegenden Verse eben so, wie in dem unmittelbar vorhergehenden, durch nackt: „Und die Schlange war nackt (glatt) vor allen Thieren des Feldes, die Jehova Elohim gemacht hatte," so verschwindet nicht nur die hervorgehobene Schwierigkeit, sondern es kommt auch ein Gedanke zum Vorscheine, der allen sonstigen Anforderungen entspricht. Denn zuvörderst ist die glatte Leibesgestalt oder Nacktheit eine Eigenschaft, die das Schlangengeschlecht in der That und am auffallendsten vor allen übrigen Thieren des Feldes mit dem Menschen gemein hat, und man fühlt auch sofort, was wohl durch diese Bemerkung bezweckt sein könne. Rousseau ließ sich durch die Aehnlichkeit eines Orangoutangs mit dem Menschen zu der Annahme bereden, daß der Mensch mit dem Affengeschlechte derselben Herkunft und Wesenheit sei; das war ein verfänglicher Gedanke; denn er konnte sowohl zu andern irreligiösen Folgerungen, als auch zu der Annahme verleiten, daß der Mensch eben so, wie der Orangoutang, ganz rücksichtslos nach Lust und Wohlgefallen handeln dürfe, zu einer Annahme, die oft genug Anklang gefunden hat. Die Schlange aber konnte,

da sie zugleich, wie sich weiterhin ergeben wird, von den Früchten des dem Menschen verbotenen Baumes, wie von jedem andern, ganz rücksichtslos, πανοῦργος, genoß, dem Menschen, der trotz seiner geistigen Lebendigkeit und trotz der rechten Richtung seines Willens im Gebiete der Erfahrung doch, wie bemerkt, noch keineswegs den Gipfel möglicher Ausbildung erreicht hatte, zu einer ähnlichen Folgerung Anlaß geben. Denn da der Genuß von den Früchten jenes Baumes ihm den Tod zuziehen sollte (2, 17), so konnte er bei der Beobachtung, daß die ihm in Ansehung ihrer Leibesbeschaffenheit so ähnliche Schlange ganz ungefährdet davon genieße, leicht auf die verfängliche Frage geführt werden, warum der Genuß nur für ihn und nicht auch für die Schlange so nachtheilige Folgen habe. Und nur unter der Voraussetzung, daß dieses wirklich geschehen sei, erklärt sich die V. 7 hinzugefügte Bemerkung, daß dem Menschen nach dem wirklichen Genusse von den Früchten des verbotenen Baumes auf einmal seine Nacktheit fühlbar geworden sei, so daß er sich derselben geschämt habe. Denn diese Scham setzt voraus, daß seine Nacktheit irgendwie bei Erzeugung des Entschlusses, von dem verbotenen Baume zu genießen, betheiligt gewesen sei, und weder aus der Natur der Sache, noch aus der Erzählung selbst ist ersichtlich, wie dieses auf eine andere Weise habe geschehen können, als dadurch, daß die Vorstellung, von den Früchten genießen zu dürfen, durch ein anderes, ebenfalls nacktes und zugleich wirklich davon genießendes Wesen, wie es die Schlange war, vermittelt worden sei. Auch läßt der nach dem Vergehen des Menschen über die Schlange ausgesprochene Fluch V. 14. 15., insofern sich dieser auf ihren leiblichen Zustand bezieht, wohl vermuthen, daß sie durch irgend eine Beschaffenheit ihres Leibes bei dem Vergehen des Menschen betheiligt gewesen sei. Die Erzählung steht also bei der Auffassung des Wörtchens ערום in der Bedeutung **nackt** mit sich selbst im schönsten Einklange; und es gibt keine äußern Gründe dagegen. Man könnte sich freilich auf das Sprichwort berufen: „Seid klug, φρόνιμοι,

wie die Schlangen, und einfältig, ἀκέραιοι, wie die Tauben (Matth. 10, 16)"; allein daß darin eine Anspielung auf vorliegende Stelle enthalten sei, ist, selbst wenn der griechischen Version des Sprichworts das hebräische עָרוּם zu Grunde liegen sollte, nicht annehmbar, indem die Schlange, weil sie die Ureltern zum Ungehorsame gegen Jehova veranlaßte, doch gewiß nicht als Vorbild der Klugheit zur Nachahmung aufgestellt werden konnte. Das Sprichwort ist ohne Zweifel nicht von irgend einem Ereignisse, sondern von der Behendigkeit und Gewandtheit der Schlange, Gefahren zu entschlüpfen, hergenommen. Wenigstens ist es nur bei dieser Voraussetzung dem Zusammenhange, worin es vorkommt, angemessen: „Sehet! ich sende euch hin, wie Schafe mitten unter die Wölfe; seid daher klug, wie die Schlangen, und einfältig, wie die Tauben; seid auf euerer Hut gegen die Menschen; denn sie werden euch an die Gerichte ausliefern und in ihren Synagogen euch geißeln." Noch weniger kann aus der Stelle 2 Kor. 11, 3., in der die Schlange zwar nicht gerade, wie in der Alexandrinischen Version der LXX., der das neue Testament sonst folgt, als φρόνιμος, aber doch, wie in den freilich erst nach Paulus Lebzeit entstandenen Versionen des a. T. von Aquila, Symmachus und Theodotion, als πανοῦργος bezeichnet wird, ein äußerer Grund gegen die aus innern Gründen so ganz ungezwungen hergeleitete Auffassung des Wörtchens ערום in der Bedeutung nackt entnommen werden, obgleich Paulus dort allerdings von der Verführung Eva's redet: Φοβοῦμαι δὲ, μήπως ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, οὕτω φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν. Im Gegentheil scheint sie die von christlichen oder doch der christlichen Lehre kundigen Interpreten ausgegangene sprachwidrige Deutung des Wörtchens ערום durch πανοῦργος zwar wohl veranlaßt zu haben, selbst aber, genauer betrachtet, sich nicht nur gar nicht auf עָרוּם zu beziehen, sondern auch die Nothwendigkeit der Annahme, daß Paulus sich unter der Schlange eine rücksichtslos von allen Bäumen des Gar-

tens genießendes und gerade durch dieses rücksichtslose Genießen für Eva, die nicht von allen Bäumen genießen, sondern sich einfach nach dem göttlichen Verbote richten sollte, verführerisches Thier gedacht habe, vorauszusetzen und somit wenigstens im Allgemeinen für unsere Erklärung der mosaischen Versuchungsgeschichte zu sprechen. Denn Paulus redet von der πανουργία der Schlange, die Eva getäuscht habe, im Gegensatz zu der ἁπλότης εἰς τὸν Χριστόν, und da in Verbindung mit dem weiterhin V. 13. in vorliegender Erzählung vorkommenden Geständnisse Eva's, daß die Schlange sie getäuscht und dadurch zum Genießen von der verbotenen Frucht veranlaßt habe (LXX. ὁ ὄφις ἠπάτησέ με καὶ ἔφαγον), die Stelle 3, 6., wonach Eva unmittelbar bei dem Baume während ihrer Unterhaltung mit der Schlange zur Belustigung ihrer Augen sah, daß der Baum gut zum Genießen sei, und die Stelle 3, 14., wonach die Schlange nachher wegen der veranlaßten Täuschung zum Genießen des Staubes verurtheilt wurde, unverkennbar zeigen, daß die Schlange, insofern ihr Thun bei der Verführung in Betracht kommt, Eva durch ihr eigenes Genießen von den Früchten des Baumes oder als ein rücksichtslos von allen Bäumen des Gartens ohne Unterschied genießendes Wesen getäuscht und dadurch zur Nachahmung gereizt habe; πανοῦργος aber, von πᾶν und ἔργειν, zunächst offenbar ein Alles ausübendes, sich Alles erlaubendes oder zu Allem fähiges Wesen, daher freilich auch wohl s. v. a. ruchlos, aber nicht s. v. a. listig, und noch weniger ein und dasselbe mit עָרוּם bezeichnet, das den Stellen Spr. 12, 16. 23. 13, 16. ꝛc., und den LXX. zufolge eher mit klug, φρόνιμος, zusammenfällt, so scheint es uns durchaus nothwendig anzunehmen, daß Paulus die Schlange wegen ihres rücksichtslosen Thuns oder Genießens von allen Bäumen ohne Unterschied als πανοῦργος bezeichnet habe, ohne damit seine Auffassung der Stelle Genes. 3, 1., um die es sich hier handelt, andeuten zu wollen. Denn daß er die Grundbedeutung von πανουργία sehr wohl berücksichtigt habe, erhellt daraus, daß

er die dadurch bezeichnete Eigenschaft, die Allthuerei oder das rücksichtslose Thun der Schlange in Gegensatz stellt zu der Einfalt, ἁπλότης, frommer Gläubigen gegen Christus, d. i. zu der einfachen Richtung ihres Willens nach der christlichen Lehre: „Ich fürchte aber, wie die Schlange Eva täuschte durch ihre Allthuerei (durch ihr rücksichtsloses Thun), so möchten auch euere Gedanken verderbt und von der einfachen Richtung zu Christus abgezogen werden;" und wenn πανουργία absichtlich im Gegensatze zu ἁπλότης gewählt ist, wie doch nicht in Abrede gestellt werden kann, so läßt sich nicht daraus herleiten, daß eine Anspielung auf das Wörtchen ערום darin liege, obgleich Aquila, Symmachus und Theodotion es, vielleicht gerade wegen der Paulinischen Stelle, gegen Etymologie und Sprachgebrauch durch πανοῦργος übersetzt haben. Doch wie dem auch sei, auf jeden Fall kann Paulus eben so wenig, als der Verfasser vorliegender Erzählung anzudeuten beabsichtigt haben, daß Jehova einem Thiere des Feldes eine der moralischen Weltordnung widerstrebende Gesinnung anerschaffen oder List zur Verführung gegeben habe, und dieser Gedanke ist nicht zu vermeiden, sobald ערום Gen. 3, 1. nicht, wie unmittelbar vorher, in der Bedeutung nackt (עֲרוּם), sondern in der Bedeutung klug, listig, φρόνιμος (עָרוּם) aufgefaßt oder durch πανοῦργος in der Bedeutung ruchlos, boshaft, erklärt wird. Auch sieht man nicht, wie der Erzähler, der doch sonst keine schroffe Uebergänge liebt, dazu gekommen sein sollte, zwei so weit von einander entfernt liegende Gedanken, als da sind, daß der Mensch nackt und die Schlange klug oder listig gewesen sei, in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen durch zwei in der Aussprache kaum, und in der ältern Schreibart ohne Punktation gar nicht zu unterscheidende Wörtchen, die vielleicht noch gar von einem und demselben Stammworte herstammen, zu bezeichnen: „Und beide waren nackt, עֲרוּמִּים, der Mann und sein Weib, — und die Schlange war עָרוּם, klug, listig, φρόνιμος, oder boshaft, πανοῦργος." Standen ihm doch, wenn er die Schlange als ein kluges, listiges oder

falsches, trügerisches rc. Thier bezeichnen wollte, genug andere Wörter und Ausdrücke zu Gebote, die keiner Verwechslung mit dem vorhergehenden עָרוּם fähig sind (vergl. Hiob 5, 13. Spr. 7, 10. 8, 8. Jer. 17, 9. Deut. 32, 5. rc.). Sehr natürlich dagegen ist die Satz- und Ideenverbindung, wenn er den Gedanken ausdrücken sollte, daß die Schlange unter den Thieren des Feldes nackt, glatt, gewesen sei, wie der Mensch, und durch diese rein körperliche Aehnlichkeit ohne irgend eine ihr von Jehova selbst anerschaffene böse Neigung und ohne Nöthigung zu einer verkehrten Auffassung dieser Erscheinung dem Menschen auf eine ganz unschuldige Weise zum Nachsinnen über den Grund des unter allen Wesen nur ihm allein gegebenen Verbots, und entfernter auch zu der nach dem Vergehen gerade wiederum wegen seiner Nacktheit empfundenen Beschämung Anlaß gegeben habe. Es mangelt also, dünkt uns, nicht an hinlänglichen Gründen, im Gegensatze zu dem chaldäischen Paraphrasten, der 2, 25. wegen 3, 1. gegen Sinn und Zusammenhang statt עֲרוּמִּים, nudi, עֲרִימִים, intelligentes, liest, gerade umgekehrt 3, 1. statt עָרוּם klug, listig, trotz der, freilich schon Augustin, Hieronymus und andere Interpreten des Alterthums anstößigen, Alexandrinischen Version des Wortes durch φρονιμώτατος, wie im unmittelbar vorhergehenden Verse, עָרוּם, nackt, glatt, zu lesen, wodurch wir auf die sowohl an die Grundbedeutung des von der Vulgata statt des anstößigen prudens der Itala gewählten callidus, schwielig, dickhäutig, als an das von Hieronymus zur Umschreibung des Attributs gebrauchte versipellis erinnernden Gedanken geführt werden:

> „Und die Schlange war nackt, glatt (עָרוּם) vor allen Thieren des Feldes, die Jehova Elohim gemacht hatte."

Damit, dünkt uns, wäre nun die Hauptschwierigkeit der Stelle über den Hergang der Versuchung entfernt. Denn das Nacktsein der Schlange war einerseits keine Eigenschaft, die bei der Schlange eine der moralischen Weltordnung widerstrebende Neigung und von Seiten Jehova's eine unvoll-

kommene Einrichtung der Welt voraussetzte, und andererseits doch ein Umstand, der dem Menschen bei seiner Unerfahrenheit, in der er die Dinge ohne Zweifel nur erst nach den auffallendsten Merkmalen beurtheilte, trotz seiner dabei noch immer bestehenden Geistesvollkommenheit, in Ansehung des Genießens verbotener Baumfrüchte recht wohl zu verfänglichen Fragen und Gedanken Anlaß geben konnte, und auch in der That dazu dient, um den ersten Gedanken, der sich der Gattin Adams aufdrang oder die erste Anrede der Schlange zu verstehen. Denn mag man an der betreffenden Stelle V. 1. b. die vielfach gedeuteten Wörtchen כִּי אַף mit den LXX., der Vulgata und Symmachus durch τί ὅτι, cur, πρός τί, oder mit Andern durch wirklich? oder, wie 1 Sam. 21, 6. durch nichtsdestoweniger wiedergeben, und die Worte לֹא מִכֹּל עֵץ mit den alten Uebersetzern u. A. in der Bedeutung nicht von allen Bäumen (LXX. οὐ μὴ ἀπὸ παντὸς ξύλου) oder mit Gesenius, Tuch u. A. in der Bedeutung nicht von irgend einem d. i. von keinem Baume auffassen, so entsteht doch jedesmal ein Gedanke, der durch die Nacktheit der vom Baume genießenden Schlange in der Seele Eva's wohl veranlaßt und somit, obgleich der Verfasser nach 2, 19. 20. keinem einzigen Thiere des Feldes eine eigentliche Lautsprache zumuthete, aus den oben angedeuteten Gründen doch immerhin als Anrede derselben dargestellt werden konnte. Die Uebersetzung der LXX. und Vulgata: „Und sie (die Schlange) sprach zu dem Weibe: Warum doch hat Gott gesagt: ihr sollt nicht von allen Bäumen des Gartens essen?" führt auf den Gedanken: „Die Schlange sprach als ein Thier des Feldes, nackt, wie der Mensch, und dennoch von allen Bäumen des Gartens genießend, durch eben ihre Nacktheit und durch ihr rücksichtsloses Genießen zu dem Weibe: warum doch hat Gott, obgleich ich bei gleicher Leibesbeschaffenheit von allen Bäumen genieße, zu euch gesagt: ihr sollt nicht genießen von allen Bäumen!" Fast derselbe Gedanke entsteht, wenn man כִּי אַף durch nichtsdestoweniger übersetzt, wie es Gesenius

1 Sam. 21, 6. auffassen zu müssen glaubt: „Die Schlange war nackt, wie der Mensch, und sprach zu dem Weibe: Nichtsdestoweniger hat Gott gesagt: ihr sollt nicht von allen Bäumen genießen?“ Uebersetzt man es dagegen durch wirklich: „Hat Gott wirklich gesagt: ihr sollt nicht von allen Bäumen des Gartens genießen,“ so wird dadurch das Befremden Eva's über den scheinbaren Widerspruch der göttlichen Vorschrift und des bemerkten Naturphänomens, daß die nackte Schlange von den Früchten des Baumes genieße, nur etwas stärker, als ein halber Zweifel an der Wirklichkeit des Verbots ausgedrückt. Und nach der Uebersetzung: „Hat Gott wirklich oder nichtsdestoweniger gesagt: ihr sollt von keinem Baume des Gartens essen?“ wäre Eva durch das Genießen der nackten Schlange so sehr überrascht, daß es ihr augenblicklich vorgekommen, als habe ihnen Jehova Alles versagt. Am sichersten aber ist es wohl, nach den ältesten Versionen sich die Schlange als Erregerin der Frage in der Seele Eva's zu denken, weshalb oder zu welchem Zwecke ihnen Gott nicht von allen Bäumen zu genießen verstattet habe:

> „Und sie sprach zu dem Weibe: weshalb doch hat Gott gesagt: ihr sollt nicht von allen Bäumen des Gartens essen?“

Denn der Gedanke, von keinem Baume genießen zu dürfen, ließ sich Eva wohl kaum aufdringen (2, 17. 3, 2), und da es für die Auffassung des Ausdrucks לֹא מִכֹּל, besonders an Stellen, wo auf לא wegen eines Gegensatzes der Nachdruck liegt, in der Bedeutung „nicht von allen“ keineswegs an genügenden Beweisstellen mangelt (vergl. Josua 1, 18. Gen. 45, 1. ꝛc.), und der Gebrauch des Ausdrucks לא כל oder כל לא in der Bedeutung keiner (Exod. 10, 15. 12, 16. ꝛc.) ebensowohl besteht, als der Gebrauch des griechischen οὐ πᾶς und οὐ πάντες in der Bedeutung nicht jeder, nicht alle, neben dem Gebrauche des griechischen οὐ πάντως in der Bedeutung keineswegs: so ist offenbar durchaus

kein Grund vorhanden, von der einstimmigen Auffassung des Ausdrucks in den alten Versionen vorliegender Stelle abzuweichen. Was aber die Wörtchen אַף כִּי betrifft, so scheint uns der sonstige Gebrauch des Ausdrucks mehr die Bedeutung τί ὅτι, cur, oder πρὸς τί, als wirklich? zu begünstigen (1 Sam. 14, 30. 21, 6. 2 Sam. 4, 11. Hiob 9, 14. 15, 16. 25, 6. 35, 14. 1 Kön. 8, 27. Spr. 11, 31. 15, 11. 17, 7. 19, 7. 10. 21, 27. Ezech. 14, 20. 15, 5. Neh. 9, 18); und obgleich nach dem Nomen אַף Schnauben, Geschnaube, von אָנַף schnauben, zu schließen, der Partikel אַף unser hm! als Laut des Schnaubens, und dem Ausdruck אַף כִּי somit unser „hm! daß" oder „hm! daß doch" am nächsten zu stehen scheint, so ist der bei Anwendung dieser Bedeutung entstehende Gedanke doch nicht sonderlich von dem verschieden, den das τί ὅτι der LXX. und πρὸς τί des Symmachus voraussetzt.

Das aber, was Eva nach V. 2. 3. darauf erwiedert, ist von der Art, daß es sich ebensowohl als Antwort auf eine Frage nach dem Grunde oder Zwecke, als auf eine Frage nach der Wirklichkeit des Verbots auffassen läßt. Denn sie erwiederte, daß ihnen Gott den Genuß von den Baumfrüchten überhaupt wohl verstattet, aber den Genuß von den Früchten des einen Baumes in der Mitte des Gartens und selbst die bloße Berührung verboten habe, damit sie nicht sterben möchten:

> „Und das Weib sprach zu der Schlange: wir essen von den Früchten der Bäume des Gartens; aber von der Frucht des Baumes, der mitten im Garten, hat Gott (Elohim) gesagt: Esset nicht davon und rührt nicht daran, auf daß ihr nicht sterbet;"

und offenbar gibt Eva mit diesen Worten, die natürlich blos als Erwiederung der Stimme ihres Herzens auf einen ihr von außen her aufgedrungenen, ihrer Seele selbst ganz fremden Gedanken aufzufassen sind, ebensowohl zu verstehen, daß ihnen Gott den Genuß von den Früchten des einen Baumes

aus einer wohlmeinenden Absicht, um sie vor dem Tode zu bewahren, verboten habe, als daß sie sich des Verbotes als einer göttlichen Vorschrift bewußt sei.

Bei der deutlichen Erkenntniß des göttlichen und der rechten Richtung des eigenen Willens, die sich dadurch zu erkennen gibt (denn die von ihr zu dem göttlichen Verbote 2, 17. hinzugefügte Warnung, den Baum nicht einmal anzurühren, soll, obgleich darin wohl die Andeutung gesucht ist, sie habe das göttliche Verbot zu strenge gefaßt, doch wohl schwerlich mehr, als die Lebendigkeit ihrer Erinnerung und ihren Abscheu vor der Uebertretung desselben ausdrücken) konnte nun Eva, selbst wenn sie bei ihrer Aufmerksamkeit auf eine körperliche Aehnlichkeit ihre Verschiedenheit von den Thieren in Ansehung ihrer Bestimmung und Würde (2, 15 ff.) nicht in Erwägung zog, doch wohl kaum noch weiter versucht werden, es sei denn, daß ihr die Schädlichkeit des Genusses und damit auch der gute Wille Jehova's zweifelhaft wurde. Das konnte aber unter Umständen z. B. durch die Beobachtung geschehen, daß der nackten, glatten, Schlange der Genuß der Früchte nicht schädlich sei; und nach V. 4. 5. wurde ferner durch die Schlange in der That bei ihr der Gedanke hervorgerufen, daß der Genuß der Früchte nicht schädlich, mithin das, was ihr nach dem göttlichen Verbote als böse und nachtheilig erscheinen mußte, keinesweges böse und nachtheilig sei, und durch diesen aus dem ungefährdeten Genießen der Schlange, falls Eva nur ihre körperliche Beschaffenheit erwog, leicht zu erklärenden Gedanken wiederum die Folgerung, daß ihnen Jehova das Verbot nicht aus einer wohlmeinenden Absicht, sondern, um ihnen die rechte Erkenntniß des Guten und Bösen vorzuenthalten, gegeben habe, und dadurch endlich die Schlußfolgerung, daß gerade der Genuß von den Früchten des Baumes zu der ihnen von Gott versagten oder mißgönnten Erkenntniß des Guten und Bösen, zu einer Erkenntniß mit offenen Augen, wie sie Gott selbst besitze, führen müsse:

„Und die Schlange sprach zu dem Weibe: Ihr

werdet nicht sterben; denn Gott weiß, sobald ihr davon esset, werden euch die Augen aufgehen, und ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gutes und Böses.“

Dieser Schluß des Weibes, der, obgleich ihn die Ophitenlehre alter und neuer Zeit als das glücklichste aller Ereignisse preist, nach dem Sinne der ganzen Erzählung und nach Eva's eigenem Bekenntniß (V. 13), durch die Schlange getäuscht zu sein, doch offenbar eben so falsch war und durch Jehova's vielfach mißverstandenen Richterspruch 3, 22 *) eben so wenig bestätigt wird, als die ihm zu Grunde liegende Voraussetzung, daß der Genuß der verbotenen Frucht ihnen nicht den Tod zuziehen werde (V. 4. vergl. V. 19), hatte nun für eine so wißbegierige und lebendige Seele, als Eva war, nach V. 6. so großen Reiz und steigerte, wie die von der Vulgate freilich neben dem unmittelbar vorhergehenden תַּאֲוָה הוּא לָעֵינַיִם noch durch aspectuque (lignum) delectabile, von den LXX. aber mit Zustimmung der Itala u. A. durch ἀρεστὸν τοῦ κατανοῆσαι übersetzte Bemerkung וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל nach dem sonstigen Gebrauche des Wortes שָׂכַל oder הִשְׂכִּיל (Deut. 32, 29. Ps. 2, 10. 14, 2. 32, 8. 41, 2. 94, 8. Hiob 22, 2. Jer. 3, 15. 23, 5. Spr. 1, 3. 10, 5. 21, 11. 16. 16, 20. ꝛc.) noch einmal ausdrücklich hervorhebt, ihr Wohlgefallen an den Früchten des Baumes so sehr, daß sie der zu erlangenden Einsicht wegen das, was ihren Augen gut schien, dem, was sie durch das göttliche Verbot als gut in den Augen Jehova's erkannte, vorzog, und nicht nur selbst, wie die Schlange, von der Frucht des für sie keineswegs zum Genießen bestimmten Baumes genoß, sondern auch ihren Mann noch zum Genusse verleitete:

„Und es sah das Weib, daß der Baum gut zum

---

*) Es ist dort nämlich, wie wir anderswo bereits angedeutet haben, zu übersetzen: „Siehe da, o Mensch, das Werden (הָיָה), wie einer von uns zum Erkennen (Symm. ἐν τῷ γινώσκειν, Ital. in cognoscendo) des Guten und Bösen.“

Genießen und daß er eine Lust für die Augen sei, und da der Baum auch der Einsicht wegen lieblich war, so nahm sie von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Manne mit davon und er aß.“

Das wäre nun, mit der Schlußbemerkung der vorhergehenden Schilderung 2, 25. verbunden, der ganze Bericht von dem Hergange der Versuchung, in Folge deren sich der Mensch zuerst gegen Jehova, den Schöpfer und Gesetzgeber der Welt verfehlte:

„Beide aber waren nackt (glatt), der Mann und sein Weib, und doch schämten sie sich nicht. 3, 1. Und die Schlange war nackt (glatt, עָרוּם) vor allen Thieren des Feldes, die Jehova Elohim gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe (durch ihre Glätte): Warum doch hat Gott (Elohim) gesagt, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens (da ich doch, eben so beschaffen, davon genieße)? 2. Und das Weib sprach zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume des Gartens; 3. aber von der Frucht des Baumes, der mitten im Garten, hat Gott (Elohim) gesagt: Esset nicht davon und rührt nicht daran, auf daß ihr nicht sterbet. 4. Und die Schlange sprach zu dem Weibe: Ihr werdet nicht sterben; 5. denn Gott (Elohim) weiß, sobald ihr davon esset, werden euch die Augen aufgehen, und ihr werdet das Gute und Böse wie Gott (Elohim) erkennen. 6. Und es sah das Weib, daß der Baum gut zum Genießen und daß er eine Lust für die Augen sei; und da der Baum auch der Einsicht wegen lieblich war, so nahm sie von seiner Frucht und aß, und gab auch ihrem Manne davon und er aß“.

oder, da die Anreden der Schlange, nach des Erzählers

eigener Voraussetzung (2, 18—21) keine äußerlich vernehmbar von derselben ausgesprochene, sondern nur durch sie veranlaßte Gedanken entfalten können, mit andern Worten:

Unter den Thieren des Feldes, die Jehova erschaffen hatte, war eine Gattung, das Schlangengeschlecht, dem Leibe nach eben so glatt und geschmeidig (עָרוּם), als es der Mensch war. Diese Aehnlichkeit fiel nun dem Bewohner Edens, da er nicht gleichgültig an den Erscheinungen der Natur vorbeiging (2, 19. 20) und sehr lebhaften Geistes war (2, 7. 19), alsbald auf, und zwar zunächst der Gattin Adams an einer Schlange, die sie beim Anblick des verbotenen Baumes bemerkte. Wie sie nun aber Alles, was ihrem Auge sich darbot, nachzudenken und sich dabei Jehova's zu erinnern pflegte, ohne durch irgend Etwas in der Natur unangenehm berührt zu werden, so gab ihr auch die Schlange auf dem verbotenen Baume Stoff zur Unterhaltung. Das Thier sprach gleichsam durch die Glätte seines Leibes und durch sein rücksichtsloses Genießen (πανουργία) von den Früchten aller Bäume zu ihrer Seele. „Warum hat euch Gott nicht den Genuß von den Früchten aller Bäume des Gartens erlaubt, wie mir, die ich euch doch in Ansehung meines Leibes so ähnlich bin.“ Auf diese verfängliche Frage konnte sich nun die Gattin Adams natürlich nichts Anderes erwiedern, als was die Stimme ihres Herzens wirklich darauf erwiederte. „Auf den Genuß von Baumfrüchten hat uns Gott allerdings angewiesen; aber die Früchte dieses Baumes hat er uns verboten, damit wir nicht sterben, und wir rühren sie daher nicht einmal an.“ Sie gibt damit sowohl ihre deutliche Erkenntniß des göttlichen Verbotes und was sie für böse und nachtheilig hält, als auch die rechte Richtung ihres Willens zu erkennen. Allein die Versuchung erneuerte sich nach diesem glücklichen Widerstande und wurde stärker. Die Schlange rief ihr gleichsam durch ihr Fortleben beim Genusse zu: „Ihr werdet nicht sterben, wie Gott gesagt hat, das seht ihr ja deutlich an mir; und was ihr bisher für böse und nachtheilig gehalten habt, kann daher nicht böse und nachtheilig sein; ihr

kennt also das Gute und Böse noch nicht, und gerade deshalb hat euch Gott den Genuß von den Früchten dieses Baumes versagt, damit ihr es nicht erkennen sollt; esset also nur davon, so werdet ihr es mit offenen Augen, gerade wie Gott selbst, erkennen.“ Durch den Gedanken, Gott an Einsicht gleich zu werden und von dem Guten und Bösen mehr kennen zu lernen, als der Blinde von der Farbe weiß, gewann nun der Baum in den Augen Eva's so großen Reiz, und er erschien ihr trotz dem, daß er für sie zu einem andern Zwecke, nämlich gerade durch das Verbot, davon zu genießen, zum Erkennen des Guten und Bösen im wahren Sinne, bestimmt war, so gut zum Genießen, daß sie, ohne zu beachten, was in den Augen Jehova's gut oder böse sei, wirklich von seiner Frucht nahm und aß und auch ihrem Manne davon gab, der dem Beispiele seiner Gattin zu folgen, bei seiner Liebe zu ihr, sich nicht enthielt.

So übertrat der Mensch das göttliche Verbot, durch dessen Befolgung er seine Liebe und seinen Gehorsam gegen Jehova bewähren und sich den Baum des Lebens bewahren sollte. Ist der Hergang der Sache den Verhältnissen des Menschen, wie sie nach der Erzählung ursprünglich waren, nicht völlig angemessen? Und kommt nach der gegebenen Erklärung in der Schilderung des Hergangs auch nur irgend eine Andeutung vor, wodurch die Erzählung mit sich selbst, mit andern Bibelstellen oder mit dem Möglichen und Wirklichen in Widerspruch verwickelt würde? Ich sehe nicht, was sich dagegen erinnern ließe. Denn zuvörderst war es nicht eine dem Menschen anerschaffene böse Lust oder ein natürlicher Trieb, wodurch er versucht wurde, das göttliche Verbot zu übertreten, sondern ein der Seele Eva's an und für sich ganz fremder und auf begreifliche Weise, ohne daß man befugt wäre, eine unvollkommene Einrichtung der Welt vorauszusetzen, von außen her bei ihr veranlaßter Gedanke, der Gedanke, durch den Genuß der Früchte zu einer bessern Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen, und dadurch zur wahren Gottähnlichkeit zu gelangen, und das war ein

Beweggrund, der nur eine so lebendige Seele, als der erste Mensch war, zum Handeln anregen konnte. Auch setzt das Streben, vollkommener zu werden, an und für sich keineswegs eine verkehrte Richtung ihres Geistes voraus; denn gottähnlich erschaffen (1, 27. 2, 7) sollten sie die von Jehova erhaltene Würde auch bewahren und erhöhen (2, 15—21). Mithin fehlten sie nur, weil sie zwischen zwei Wegen Gott ähnlicher zu werden, zwischen dem Wege, den sie durch die göttliche Stimme ihres Herzens als den richtigen erkannten, und zwischen einem andern, der ihnen auf eine äußere Veranlassung möglich schien, den letztern wählten, und daß sie diesen wählen konnten, war eine Folge ihrer Freiheit, die mit zu ihrer Vollkommenheit gehörte. Denn ohne Freiheit zu haben, hätten sie auch nicht gut handeln und also zur Erhaltung und Erhöhung ihres glücklichen Zustandes selbst nichts beitragen können. Eben so wenig aber läßt die Art und Weise, wie der Gedanke, durch den Genuß zu erreichen, was sie durch ihre Enthaltsamkeit oder durch die Befolgung des göttlichen Willens erreichen sollten, in ihrer Seele entstand, auf eine unvollkommene Einrichtung des Menschen oder der Welt schließen. Denn offenbar fand Eva den Gedanken weder ohne Grund, noch auch blos auf die Zusage oder Autorität eines unbekannten Wesens, sondern erst nach wirklich geschehenen Thatsachen, die ihr mit dem göttlichen Verbote, insofern dieses den Genuß als tödtlich bezeichnete, in Widerspruch zu stehen schienen, oder auf den Grund eines vermeintlichen Widerspruchs des Verbotes mit einer Naturerscheinung annehmbar; sie bemerkte, daß die Schlange mit ihr eine auffallende Leibesbeschaffenheit gemein habe und doch nach dem Genusse von den Früchten des Baumes noch fortlebe, und daraus schloß sie in der Voraussetzung, daß für sie nichts nachtheilig sein könne, was es nicht auch für die Schlange wäre, auf die Unstatthaftigkeit der ihnen von Jehova vorherverkündigten Folgen des Genusses, und dadurch gelangte sie zu der Folgerung, daß ihnen Jehova das Verbot nicht aus einer wohlmeinenden Absicht gegeben habe,

und dadurch wiederum auf andere nicht fern liegende Folgerungen. Die Möglichkeit aber, zu jener Voraussetzung, worauf das ganze Gebäude ihrer Folgerungen beruht, zu gelangen, war unmittelbar mit ihrer sinnlich geistigen Natur gegeben, vermöge deren sie ebensowohl auf körperliche Aehnlichkeiten, als auf ihre geistigen Vorzüge vor den Thieren aufmerksam werden und bei jenen sowohl als bei diesen verweilen konnte, ohne doch durch irgend Etwas genöthigt zu werden, das Verbot Jehova's zu übertreten: denn gegen jede Versuchung dazu bot ihr die Stimme ihres Herzens ein hinlängliches Gegengewicht. Was aber das Nacktsein der Schlange und ihr Genießen von den Baumfrüchten betrifft, so setzt dieses, obgleich Eva dadurch zu verfänglichen Gedanken veranlaßt wurde, doch ebenfalls noch keine unvollkommene Einrichtung der Welt voraus. Denn eben so gut konnte ihr dieser Umstand Anlaß geben, sich ihres Unterschieds von nicht moralischen Wesen, die Jehova nicht gewürdigt habe, ihn durch freie Enthaltsamkeit zu verehren, deutlicher bewußt zu werden, und ihre eigentliche Würde nicht in Körperlichem, sondern in etwas Anderem zu suchen. Daraus geht nun schon zur Genüge hervor, daß die Erzählung durch die erklärte Stelle nicht in Widersprüche mit sich selbst oder in Widersprüche mit dem Möglichen und Wirklichen verwickelt werde. Denn daß es gerade eine Schlange war, woran Eva einen Widerspruch des göttlichen Verbotes mit einem Naturphänomene zu bemerken glaubte, ein Gegenstand, wie er jetzt nicht leicht Jemandem zu verfänglichen Gedanken Anlaß gibt, kommt nicht in Betracht. Die Bewohner Edens lebten in andern Verhältnissen, als wir, in der freien Natur, und fühlten sich verpflichtet, nach dem göttlichen Willen nicht von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens zu genießen: und stand die Schlange nicht zu diesem Baume, wenn sie davon genoß, und zu ihnen selbst, da sie nackt war, in naher Beziehung? Eben so wenig aber steht die Erzählung in Ansehung ihres Berichts über den Hergang der Verführung mit den übrigen Bibelstellen, die denselben

Gegenstand berühren, in Widerspruch. Denn wenn Weish. 2, 24. und Joh. 8, 44. das Verderben des ersten Menschen dem Teufel zugeschrieben und der Teufel selbst in der Apokalypse 12, 9. 20, 2. die alte Schlange und Verführer der ganzen Welt genannt wird, so ist oben schon nachgewiesen, daß diese Stellen zu der vorliegenden Erzählung in keinem andern Verhältnisse stehen, als die Stelle Luk. 22, 3—6, wonach Judas durch den Teufel zum Verrathe Jesu verleitet wurde, zu der Stelle Matth. 26, 14—16, wonach er sich durch die Reize des Geldes dazu bestimmen ließ, und die Benennung γεέννα (Matth. 5, 22. Mark. 9, 43. ꝛc.) im neuen zu der Benennung Gehinnom, גֵּי־הִנֹּם (Jos. 15, 8. 13, 6. Jer. 7, 32. ꝛc.) im alten Testamente. Die zerstreuten Andeutungen der Bibel heben sich nicht auf, sondern dienen sich nur zur gegenseitigen Erläuterung und Ergänzung, so daß die Frage, ob der Verfasser vorliegender Erzählung selbst schon von der Existenz böse gewordener Geister und deren Einfluß gewußt habe (denn von einem bösen Urwesen oder Prinzipe im Sinne der alt-ägyptischen, zoroastrischen und manichäischen Lehre kann bei einem Hebräer als Verehrer Jehova's ohnehin nicht die Rede sein) hier gar nicht in Betracht kommt, obgleich er den Glauben an das Dasein böse gewordener Engel und deren Einfluß bei den Versuchungen des Menschen, wie so manches Andere, allerdings als allgemein bekannt kann vorausgesetzt haben. Wie oft ist nicht z. B. in der Genesis von Engeln überhaupt die Rede (vgl. Gen. 19, 1. 15. 22, 11. 28, 12. ꝛc.): und doch wird weder in der Schöpfungsgeschichte, noch sonst irgendwo die Schöpfung derselben angedeutet. Hier bleibt offenbar nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß der Erzähler die Lehre vom Ursprunge der Engel, da er kein System der Dogmatik aufstellen, sondern nur Begebenheiten aus dem menschlichen Leben erzählen wollte, als bekannt vorausgesetzt habe; und wenn er dies als bekannt voraussetzen durfte: warum sollte er nicht auch das Dasein böse gewordener Engel als bekannt vorausgesetzt haben? Mußte doch jeder Hebräer, der vom

Teufel als Versucher der Menschen wußte, von selbst denken, daß der Versucher auch bei der Versuchung des ersten Menschen nicht ohne Einfluß gewesen sei, und allerdings gestattet die Erzählung, obgleich sie nur von einem Thiere des Feldes redet, dem Einflusse eines gefallenen Geistes wenigstens bei der Entwickelung des eigentlichen Beweggrundes, der Eva zur Uebertretung des göttlichen Verbotes veranlaßte, noch Spielraum zur Genüge. Denn durch Betrachtung der Schlange konnte sie ja auch, wie bemerkt, gleich ihrem Gatten bei seiner Benennung der Thiere, die ihm Jehova zuführte (2, 19. 20), zu ganz andern Gedanken veranlaßt werden, als zu dem Gedanken, durch den Genuß der verbotenen Früchte zu Jehova's eigener Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen zu gelangen, das sie schon unmittelbar durch das göttliche Verbot erkannten.

Durch die verübte That hatten sich nun beide, so geringfügig auch der bloße Genuß von Baumfrüchten als solchen zu sein scheint, bei ihrer deutlichen Erkenntniß des göttlichen Willens (2, 17. 3, 2. 3. 17) und bei der völlig freien Wahl, mit der sie auf den Grund einer bloßen Naturerscheinung gegenüber der Stimme Jehova's ein so leicht zu beobachtendes Verbot übertraten, doch schwer gegen Jehova bis zum gänzlichen Erlöschen ihres Vertrauens und ihrer Liebe zu ihm verfehlt; und wenn sie Jehova nicht gleich dem Tode, den sie verdient (2, 17), und völligem Verderben preis gab, so mußten, falls sie nicht in ihrer lieblosen und mißtrauischen Stimmung gegen ihn bestärkt werden und ihres Ungehorsams sich freuen sollten, nunmehr doch schon Strafen eintreten oder Folgen, wodurch sie zur Erkenntniß ihrer Thorheit, der Glätte ihres Leibes und der Schlange mehr Gewicht, als der Stimme Jehova's, beigelegt zu haben, und damit zur Rückkehr zu Jehova, so weit es ihr Schuldbewußtsein gestattete, veranlaßt werden konnten.

Dem Fortgange der Erzählung zufolge traf sie nicht sogleich die äußerste Strafe. Die nächste Folge ihres Vergehens war nach V. 7:

וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ
עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת׃

diese, daß ihnen ihre Nacktheit oder Blöße, עֵירֹם, deren sie sich zuvor doch gar nicht geschämt hatten, fühlbar wurde, so daß sie sich bemühten, Blätter oder Büschel von einem Feigenbaume [16]) zu einer Art Schürze oder Gürtel zu flechten oder zusammenzufügen [17]), um sich damit zu bedecken:

> Da öffneten sich beiden die Augen, und sie erkannten, daß sie nackt (bloß, entblößt) seien, und fügten Feigenbüschel zusammen und machten sich Gürtel.

Das war aber nach dem Sinne des Berichterstatters und in der Wirklichkeit kein Fortschritt zu höherer Erkenntniß und Kunstfertigkeit, wie man wohl angenommen hat, sondern gerade im Gegentheil eine Herabziehung und Fesselung ihres vorher so freien und lebendigen, mit so hohen Idealen beschäftigten und selbst nach göttlicher Erkenntniß strebenden Geistes durch eine ganz alltägliche Erscheinung, die sie vorher schon gekannt, aber noch ganz frei und unbefangen mit einer andern Erscheinung verglichen und, wie Alles, mit Rücksicht auf Jehova betrachtet hatten (2, 25. 3, 1—5), ohne dadurch, wie jetzt, unangenehm berührt und von ihrem rein geistigen Streben zu nothdürftiger Befriedigung leiblicher Bedürfnisse herabgezogen zu werden. Das lehrt selbst die oberflächlichste Betrachtung des Zusammenhangs. Denn daß sie dieselbe Erscheinung, die ihnen jetzt so viel zu schaffen

---

16) עָלֶה, von עָלָה aufschließen, bezeichnet nach Neh. 8, 15. eher Büschel oder Zweige (Ruthen), als Blätter, und unter תְּאֵנָה ist sonst nirgendwo der großblättrige indische Pisang, worauf man hier das Wort zu deuten pflegt, sondern durchgängig der gewöhnliche in Palästina selbst einheimische Feigenbaum zu verstehen. Num. 13, 24. Deut. 8, 8. Jer 5, 17. Hoh. Ld. 2, 12. Jes. 36, 15.

17) Nach Wöllner. Ueber die Verwandtschaft des Indogermanischen, Semitischen und Tibetan. Münster 1838. S. 144. wäre binden oder stechen die Grundbedeutung des Wortes תָּפַר.

machte, vorher schon kannten, erhellt doch wahrlich ganz klar und deutlich aus ihrer Fähigkeit zu sehen (2, 19. 23. 3, 6), und aus der Betrachtung, die sie über die Aehnlichkeit ihres Leibes mit dem der Schlange anstellten; und diese Betrachtung selbst, die troß ihrer Gefährlichkeit für ihre Selbstbestimmung doch immer noch in Jehova ihren Mittelpunkt hatte (3, 1—5), ist offenbar, wie die Erfindung der Sprache (2, 19. 20. 23), weit eher ein Beweis hohen Strebens und geistiger Kraft, als die nothdürftige Befriedigung eines leiblichen Bedürfnisses, dessen vollkommene Befriedigung ihnen nach 3, 21. erst möglich wurde, als sie aus der unruhigen Stimmung, die nach vorliegender Stelle bei ihnen eintrat und bis zur völligen Erkenntniß ihrer Thorheit noch zunahm (V. 8. ff.), durch Jehova's eigene Vermittelung zu größerer Ruhe und Besonnenheit zurückgekehrt waren. Unter dem Erkennen ihrer Nacktheit ist daher nicht das Empfinden einer wesentlichen, in der Natur der Sache liegenden Verborgenheit, sondern nur das Empfinden einer erst durch ihr Vergehen oder durch das Gefühl, wegen ihrer Leibesbeschaffenheit das göttliche Verbot übertreten zu haben, hinzugekommene Zufälligkeit oder, was vielleicht selbst durch die Wahl des mit עָרוֹם 2, 25. 3, 1. nicht ganz zusammenfallenden עֵירֹם an der vorliegenden Stelle angedeutet wird (vgl. Ezech. 16, 7), das Empfinden ihrer nunmehrigen Blöße und Erbärmlichkeit oder das Empfinden der dadurch herbeigeführten Trennung von Jehova, und unter dem Anfgehen der Augen (vgl. Hiob 14, 3. ꝛc.) das Erwachen ihrer Empfindung, sich vergangen zu haben, oder, was dasselbe ist, das Erwachen ihres Schamgefühls zu verstehen; und das war, wenn sie sich gerade durch die Vorstellung, in Ansehung ihrer Leibesbeschaffenheit der Schlange ähnlich zu sein, mehr hatten leiten lassen, als durch die Stimme Jehova's, allerdings eine ganz naturgemäße Folge ihres Vergehens, aber kein Fortschritt zur Vervollkommnung, sondern ein Beweis des Gegentheils, und, insofern es eine unangenehme, die freie Bewegung und den Wissenstrieb ihres Geistes hemmende Empfindung war, schon

eine Art Strafe, die an die Lehre des a. T. erinnert, daß der Mensch durch das, womit er sündigt, auch gestraft werde (Weish. 11, 16. 17), aber zugleich, wie alle Strafen Jehova's (Spr. 3, 11. 12. Hiob 5, 17. Hebr. 12, 5. rc.), ein Mittel zur Besserung und somit eine Wohlthat, indem sie dadurch veranlaßt werden mußten, ihre Thorheit zu erkennen und ihren Blick wiederum auf Jehova zu richten [18]).

Das scheint der Verfasser selbst anzudeuten, indem er nach V. 8:

וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם
וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן׃

die beiden Uebertreter des göttlichen Verbots beim Wehen des Tages לְרוּחַ הַיּוֹם (Aq. *ἐν τῷ ἀνέμῳ τῆς ἡμέρας*. Symm. *δῖα πνεύματος ἡμέρας*), das ist, im Gegensatze zu der Hitze des Tages חֹם הַיּוֹם, (Gen. 18, 1), zur Abendzeit (LXX. *τὸ δειλινόν*. Theodot. *ἐν τῷ πνεύματι πρὸς κατάψυξιν τῆς ἡμέρας*), der Zeit des Nachsinnens und Spazierengehens (Gen. 24, 63. 2 Sam. 11, 2), um welche sich in den Ländern heißer Gegenden ein erfrischender Wind zu erheben pflegt (Hoh. Ld. 2, 17. 4, 6. Plin. hist. nat. 2, 47), die Stimme Jehova's vernehmen und sich vor dem Antlitz Je-

---

18) „Aus vorsorgender Erbarmung," bemerkt Stolberg, „hat Gott die Empfänglichkeit für Scham und die Empfänglichkeit für Gewissensrüge in die Herzen der ersten Menschen gelegt. Sie werden uns angeboren und sind in der moralischen Welt so heilsam, so nothwendig, wie der Schmerz in der physischen, ohne dessen Warnung kein Mensch das erste Jahr überleben würde. Das Kind kann Anfangs keine Empfindung äußern, als den Schmerz. Weinen ist seine erste Stimme (Weish. 7, 3), und der Schrei seiner Schmerzen deutet auf den Verfall unserer Natur. Schrie das Kind nicht, wer hülfe den Uebeln ab, die schon in der Wiege seinem Leben nachstellen? Welcher Mensch würde ohne Schmerz die in seinem Innern sich entwickelnde Krankheit gewahr, ehe ihr verborgener Fortschritt jedes Heilmittel vereitelt hätte? An Banden des Schmerzes hängt das Leben des gefallenen Menschen; an heiligen Banden der Scham und des Gewissens führt ihn Gott zu sich zurück."

hova's mitten unter den Bäumen des Gartens verbergen läßt. Denn unter der Stimme Jehova's ist sonst überall, wo nicht gerade das Getöse des Donners damit bezeichnet wird, und das ist nur in Naturschilderungen oder an Stellen, wo zugleich von Blitz und Regengüssen die Rede ist, der Fall (Ps. 29, 3. Hiob 37, 2. 4. ꝛc.), die ermahnende, befehlende oder warnende Stimme Jehova's oder seine Einwirkung auf das menschliche Herz zu verstehen, wie z. B. Ps. 95, 8: „Heute, da ihr seine (Jehova's) Stimme höret, verhärtet euere Herzen nicht (vergl. Gen. 22, 18. 26, 5. Deut. 8, 20. 13, 19. 15, 5. 26, 14. ꝛc.);" und an der vorliegenden Stelle kann die Bedeutung des Ausdrucks um so weniger zweifelhaft sein, da offenbar kein Grund vorhanden ist, etwas Anderes darunter zu verstehen, als, mit den ältesten Interpreten, die unmittelbar darauf wirklich zum Menschen redende Stimme Jehova's, die ihn sein Vergehen zum Bewußtsein bringt oder ihm in's Gewissen redet. Denn wenn man die Anfangsworte übersetzt: „Und sie hörten die Stimme Jehova's Elohim, als er am Abende des Tages im Garten umherwandelte," und darnach mit Berufung auf das vom Rauschen des menschlichen Gehens gebrauchte קוֹל רַגְלַיִם, Stimme der Füße, 1 Kön. 14, 6. unter der Stimme Jehova's das Geräusch seiner Fußtritte versteht, so gibt man dem so häufig vorkommenden Ausdruck eine Bedeutung, die er sonst nirgendwo hat und ohne den Zusatz רַגְלַיִם nicht haben kann; und was die Uebersetzung selbst betrifft, so läßt sich die Vorstellung von dem Umherwandeln Jehova's in der Abendkühle von einem auch nur des Namens Jehova kundigen Hebräer bei ihrer Bedeutungslosigkeit für den Zusammenhang der Erzählung so wenig erwarten, daß es gerathener scheint, das Wörtchen מִתְהַלֵּךְ bei der zwiefachen Beziehung, die es, selbst ohne mit Aben Esra gegen den Sprachgebrauch als nähere Bestimmung zu קוֹל aufgefaßt zu werden, wenigstens bei einer leichten Veränderung der Punktation, und nach der Stelle Ps. 8, 9: וּדְגֵי הַיָּם עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים „die Fische des Meeres, die da wandeln

(עֹבֵר) die Pfade des Meeres," vielleicht gar ohne alle Veränderung gestattet, nicht als Genitiv auf Jehova Elohim, sondern, wie wir anderswo schon angedeutet haben [19]), als Nominativ auf das Subjekt des Satzes zu beziehen: „Und sie hörten die Stimme Jehova's Elohim, umherwandelnd im Garten, d. i. als *sie* umherwandelten (καὶ ἤκουσαν περιπατοῦντες)," und somit, sei es nun, daß man hier wirklich auf den Grund der Stelle Ps. 8, 9. eine Construktion annehme, wie sie im Deutschen gebräuchlich ist, wenn das Particip seinem Nomen nachfolgt, oder den Singular מִתְהַלֵּךְ in den Plural מִתְהַלְּכִי verändere, die ganze Stelle zu übersetzen:

> Und sie hörten die Stimme Jehova's Elohim, als *sie* bei der Abkühlung des Tages im Garten umhergingen, und es verbarg sich Adam und sein Weib vor dem Antlitze Jehova's Elohim mitten unter den Bäumen des Gartens."

So zu übersetzen, ist um so mehr Grund vorhanden, da die Verwechslung der Form מִתְהַלְּכִי mit מִתְהַלֵּךְ sowohl durch das nachfolgende וַיִּתְחַבֵּא, als durch die vermeintliche Beziehung des Wortes auf יְהוָה אֱלֹהִים veranlaßt sein kann, und das Umherwandeln (vgl. Hiob 1, 7. Zach. 1, 10. 11. 6, 7. Spr. 24, 23) in der schlummernden Natur von Seiten der beiden Uebertreter des göttlichen Verbots sich eben so, wie ihr Bestreben, sich des Gefühls ihrer Nacktheit zu erwehren und vor dem Antlitze Jehova's unter den Bäumen des Gartens zu verbergen, als Aeußerung der Unruhe und Furcht auffassen läßt, die eine Folge jedes Vergehens ist (Deut. 28, 66) und weiterhin V. 10 von dem Menschen selbst als Grund seines Fliehens bezeichnet wird, während die Vorstellung, daß Jehova, um sich in der von ihm selbst erschaffenen Abendluft abzukühlen, im Garten umhergewandelt sei, jedes Grundes und jeder Bedeutung für den Zusammenhang der Erzählung entbehrt, zumal da sich nicht

---

19) Vgl. Jahrg. 1837. Hft. 24. S. 96.

einmal aus ihr entnehmen läßt, daß der Verfasser eine persönliche Erscheinung Jehova's vorausgesetzt und unter der Stimme, die zu dem Menschen redet, sich eine äußerlich vernehmbar redende Stimme gedacht habe. Denn daß er den Menschen nach dem Vernehmen der göttlichen Stimme sich vor dem Antlitz Jehova's verbergen läßt, ist kein Beweis dafür, indem er dieses nach andern Stellen, worin von Jehova's Stimme oder Antlitz die Rede ist (Ps. 95, 8. 139, 7. ꝛc.), konnte, ohne etwas Anderes ausdrücken zu wollen, als den Gedanken, daß der Mensch nach völliger Weckung seines Gewissens sich aus Scham und Furcht dem Auge des Allwissenden vollends zu entziehen gesucht habe, und der Umstand, daß er den Menschen die Stimme Jehova's gerade am Abende des Tages, in der Abendstille, oder beim Säuseln des Windes vernehmen läßt, spricht eher gegen als für eine persönliche Erscheinung. Vergl. 1 Sam. 3, 3. ff. 1 Kön. 19, 12.

Allein „wohin mag der Mensch gehen vor Jehova's Geist und wohin mag er fliehen vor dessen Angesicht (Ps. 139, 7)?“ „Es gibt keine Finsterniß und es gibt kein Schatten, worin sich verbergen könnte, wer Böses thut (Hiob 34, 22. Jer. 23, 24).“ In dem Dunkel, unter dessen Schutz sich Adam mit seiner Gattin dem Auge Jehova's zu entziehen suchte, vernahm nach V. 9:

וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה׃

zunächst er selbst eine durch Jehova's Stimme ihm an's Herz gelegte Gewissensfrage, die zwar, je nachdem אַיֶּכָּה „wo bist du?“ oder אֵיכָה „wie so?“ gelesen wird, einen zwiefachen Sinn gestattet, aber in jedem Fall geeignet war, ihn trotz seiner Verhüllung unter Büschel, Bäume und Schatten zur Rechenschaft über sein ungewöhnliches Verhalten aufzufordern. Denn אֵיכָה „wie so?“ ist geradezu eine Frage nach dem Grunde seines Fliehens oder Benehmens, und אַיֶּכָּה „wo bist du?“ eine Frage, die wenigstens auf das Eigenthümliche seiner nunmehrigen Lage und Stimmung seine Aufmerksamkeit lenken mußte. Die nach V. 10 von ihm erfolgte Antwort:

„Ich hörte deine Stimme im Garten und fürchtete mich, weil ich nackt bin; daher versteckte ich mich,“ scheint nun freilich eher eine Frage nach dem Grunde seines Fliehens, als eine Frage nach dem Orte seines Befindens vorauszusetzen; allein nach der hergebrachten Punktation und nach allen Versionen ist אַיֶּכָּה „wo bist du?“ zu lesen und faßt man diese Frage als eine durch Jehova angeregte Reflexion des Menschen über sich selbst in dem Sinne: „wohin ist es mit dir gekommen?“ oder „in welchem Zustande bist du?“ oder mit Basilius dem Großen (Homil. in Ps. 114. 3. Opp. T. I. p. 202) als Frage des Mitleids und Erbarmens in dem Sinne: εἰς οἷον πτῶμα κατελήλυθας ἀπὸ τηλικούτου ὕψους; d. i. „in welch erbärmlichen Zustand bist du von solcher Höhe herabgesunken?“ so ist sie allerdings mit der Erwiederung des Menschen V. 10. eben so wohl vereinbar. Wir übersetzen daher mit Beibehaltung der gewöhnlichen Punktation:

„Und Jehova Elohim rief dem Menschen und
sprach zu ihm: Wo bist du?“

können es aber keineswegs billigen, wenn diese Frage von neuern Interpreten nach dem Vorgange der Gnostiker so gefaßt wird, als ob Jehova, der Schöpfer des Weltalls, nach der Vorstellung des Berichterstatters nicht gewußt habe, wo der Mensch sei! Denn diese Vorstellung ist eines Hebräers, der den Namen Jehova kannte, durchaus unwürdig und steht nicht nur mit den so zahlreichen Bibelstellen, wo ausdrücklich von Jehova bemerkt wird, daß er allwissend sei und selbst die geheimsten Regungen und Gedanken des Menschen durchschaue (Hiob 34, 21. 22. Ps. 11, 4. 33, 13—16. 94, 9. 11. 139, 1—19. Jes. 11, 20. Sir. 15, 18. 23, 18. 19. rc.), sondern auch mit dem Zusammenhange der Erzählung selbst in Widerspruch; denn nach der Schlußbemerkung Jehova's über das Betragen der Menschen V. 22: „Siehe da, o Mensch, das Werden (הָיָה), wie einer von uns im Erkennen des Guten und Bösen!“ wußte Jehova selbst den innersten Beweggrund ihres Handelns (vgl. 3, 5), ohne bei

ihrem Verhör V. 10. 12. 13. darüber von ihnen selbst Auskunft erhalten zu haben; und daß Jehova an der vorliegenden Stelle sich nicht gerade nach dem Orte ihres Befindens erkundige, sondern durch seine Frage nur bezwecke, den Menschen zum Geständnisse seines Vergehens zu bringen, läßt außer V. 11., wie bemerkt, schon der Umstand schließen, daß die Frage als bloße Erkundigung nach dem Orte seines Befindens aufgefaßt eine ganz andere Antwort voraussetzt, als der Gefragte gibt.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

System der katholischen Dogmatik von Dr. Ant. Berlage, ordentlichem Professor der Theologie an der Akademie zu Münster. Ersten Theiles, erste Abtheilung rc. (siehe Heft 61. dieser Zeitschr. S. 135 ff.)

(Fortsetzung.)

Nachdem Berlage in den wenigen und kurzen, jedoch oft wiederkehrenden Behauptungen, wie wir sie referirt haben, seine metaphysische Theologie niedergelegt hat, tritt er nun den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes näher.

Zuvörderst vertheidigt er da die innere Möglichkeit eines aposteriorischen Beweises für Gottes Dasein gegen diejenigen, welche eine strenge Unmittelbarkeit der menschlichen Gewißheit darüber behaupten, — läßt die Gewißheit vom eigenen Sein unabhängig sein von der Gewißheit über Gottes Dasein, und setzt jene als die frühere an, obgleich sein Beweisgrund hiefür S. 19 nicht sehr probehaltig befunden werden kann. „So viel ist wenigstens durchaus einleuchtend, sagt B., daß das Wissen von der Existenz Gottes in keiner Weise das Wissen von dem eigenen Selbst vermitteln und bedingen könne. Was nun hier die weitere Frage betrifft, ob denn wirklich das Wissen von dem eigenen Selbst einzig und für sich allein die Idee des Absoluten und die Ueberzeugung von seiner Realität“ (richtiger: ihrer Realität, nämlich der Realität der Idee) „hervorrufe und für den Denkgeist begründe“ — was unseres Wissens noch

Niemand behauptet hat —, „ob also das Dasein Gottes wirklich a posteriori bewiesen werden könne und müsse: so bedarf es zu ihrer Lösung einer genauern und schärfern Würdigung der verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes und kann eine solche Kritik und Würdigung nur darin bestehen und nur dadurch zu Stande kommen, daß . . . untersucht wird, ob die verschiedenen Reflexionsbeweise wirklich die Momente des vorgetragenen Entstehungsprozesses (der Gottesidee) nach ihrem innern Zusammenhange in sich aufgenommen haben."

Nichts Unwissenschaftlicheres kann gedacht werden. Ob das Dasein Gottes a posteriori (oder auch a priori) bewiesen werden könne und müsse, das hat gar keine Verbindung damit, ob man selbiges wohl so oder anders zu beweisen gesucht habe, also auch nicht mit einer Kritik und Würdigung der eben nur historisch vorliegenden Versuche; noch viel weniger kann solche Kritik darin bestehen, worein sie dort gesetzt wird, nämlich in der Untersuchung, ob sie richtig die Momente entwickeln, welche in der Drey-Berlage'schen Darstellung der Entstehung des Gottesbewußtseins enthalten sind. Wenn auch die Beweise, welche versucht sind, allesammt unhaltbar wären, dann folgte daraus nicht die Entbehrlichkeit und eben so wenig die Unmöglichkeit eines Beweises a posteriori überhaupt; und wenn sie allesammt haltbar sein sollten, dann folgt daraus nicht ihre Nothwendigkeit; das sieht wohl Jeder leicht ein; — gegen eine Kritik ihrer Beweise aber in jener Manier, welche H. Berlage proponirt, werden gewiß Alle sich erheben, die jemals solche geführt haben, ja Alle, welche den Sinn für Wissenschaft bewahrt haben. Die Möglichkeit des fraglichen Beweises muß so lange zugestanden werden, als keine haltbaren Gründe gegen dieselbe erhoben, und sobald die unhaltbaren weggeräumt sind; und ist das geschehen, dann muß man die Führung des Beweises vor sich gehen lassen, und seine Haltbarkeit nach logischen und metaphysischen Prinzipien prüfen, nicht aber nach dem Richtscheit Berlage'scher Behaup-

tungen. Ob ein Beweis geführt werden müsse, hängt offenbar an Bedingungen, die noch viel mehr verschieden sind von dem, was B. angibt. Wollte man aber alles Irrige und Schiefe, was in derartigen Aufstellungen bei H. Berlage sich findet, auch nur mit wenigen Worten erörtern, so würde dies ins Unendliche führen.

Denjenigen s. g. Frommgläubigen gegenüber, welche eine Art ängstlicher Scheu gegen alle Beweisführung für das Dasein Gottes hegen, wie gegen unlautere Anwandlungen, räumt Berlage außer der Möglichkeit eines Beweises auch die relative Nothwendigkeit desselben ein, nämlich für den Standpunkt der Wissenschaft. „Für den denkenden zur Reflexion erwachten Menschen und für die Wissenschaft muß auch in dieser Beziehung das Feld der Untersuchung offen bleiben. . . Die hier möglichen Irrthümer und Abwege können dies Streben gar nicht verdächtigen. . . Vorzüglich sind diese Reflexionsbeweise von großer Wichtigkeit für solche Menschen, in denen das Gottesbewußtsein durch falsche Verstandesspekulationen verdunkelt ist, denen die Gottesidee nicht mehr in allen ihren Bestandtheilen klar vor der Anschauung steht. Um solche Menschen auf den rechten Weg zurückzuführen, dazu reicht offenbar nicht hin, daß man ihnen das Gottesbewußtsein für ein ursprüngliches, über allen Beweis erhabenes erklärt, was jeder so in sich finden müsse; man muß vielmehr, um in solchen Menschen das Gottesbewußtsein wieder zu wecken und zu beleben, jenen unmittelbaren Denkprozeß ihnen vordenken, man muß den Gottesgedanken in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen und Bestandtheile kräftig und lebendig aussprechen, und eben hiezu dienen vorzüglich die verschiedenen Beweise für Gottes Dasein. Ein jeder dieser Beweise bringt, wie die Darstellung zeigen wird, die Gottesidee in einer neuen Form zur Anschauung, er entwickelt einen besondern Bestandtheil der Gottesidee und in so fern sind diese Beweise für die Belebung des verdunkelten Gottesbewußtseins nicht ohne Kraft und Bedeutung."

Wir zweifeln sehr daran und läugnen es geradezu, daß die Kraft der verschiedenen Beweise darin zu suchen sei, daß in ihnen nur explicite jener Denkprozeß vorgehalten werde, den H. Berlage als den Normalgehalt S. 21 angibt, und wovor man Achtung haben müsse: „es gibt ein Endliches, und darum gibt es auch einen absoluten Grund desselben, ein absolutes, unbedingtes Sein; wenn dies nicht real wäre, so könnte auch jenes nicht sein." Kein Denkender wird darin irgend eine Consequenz finden können; läge also wesentlich nichts Anderes in den vorgeblichen Beweisen, so läge darin nichts als Inkonsequenz, und diese ist so wenig geeignet, dem Glauben an Gott wieder aufzuhelfen, als die Ignoranz. — Dann ist es auch nicht wohl begreiflich, wie Beweise, welche so wesentliche Mängel haben, als Hr. B. an einzelnen findet, dienen können zu den angegebenen Zwecken, namentlich bei wissenschaftlich reflektirenden Menschen; diesen muß darüber aller Realgehalt der Gottesidee noch viel mehr verdächtig werden und selbst verschwinden, zumal, da die Beweise allesammt sich einander vielfach widersprechen sollen, wie Berlage S. 20 angibt. Nein, man muß bindende Beweise für sein Thema führen; diese binden eben, und darauf kommt es einzig an.

Nun legt H. Berlage von §. 4—8. die s. g. Beweise für das Dasein Gottes vor; er führt vor: den kosmologischen, den physikotheologischen, den ethikotheologischen, den ontologischen, den moralischen, den historischen; — er bringt einen guten Verband unter dieselben, ist in der Hervorhebung des historischen Momentes ihrer Geltendmachung ausführlich, übersichtlich und getreu genug, und geht dann in fünf §§. von §. 9—13 in eine Kritik der einzelnen Beweise tiefer ein, um dann mit Angabe der Lehre der Offenbarung von Gottes Dasein zum Schlusse des ersten Abschnittes zu gelangen. Wir wollen den Verf. in der Darstellung und Kritik namentlich des kosmologischen Beweises begleiten, da wir mit ihm auf diesen das größte Gewicht legen. — H. Berlage

findet die Hauptmomente dieses Beweises, gemäß welchem von dem Dasein der Welt als eines Inbegriffes bedingter Wesen hinübergeschritten wird zu dem Dasein einer unbedingten schöpferischen Ursache derselben, bei Plato, Aristoteles *), Thomas von Aquin; auch findet er sie überall in der h. Schrift angedeutet, und nicht minder bei sämmtlichen Kirchenvätern, und überall in der scholastischen Theologie, über deren „Beweisform die spätern christlichen Denker dem Wesentlichen nach nicht hinausgekommen," — die große Leibnitzisch-Wolfische Schule nicht ausgenommen. „In der Leibnitzisch-Wolfischen Form, sagt Berlage S. 29, wird der kosmologische Beweis auch in unserer Zeit von unsern Philosophen und Theologen mit größerer oder geringerer Eigenthümlichkeit geführt, und zwar spricht er sich in einer seiner bessern Formen ungefähr also aus: „Die Welt der Erscheinungen muß im Ganzen wie im Einzelnen ihren Grund des Seins haben. Nun finden wir aber, daß in den einzelnen Bestandtheilen der Welt das eine Seiende immer begründet ist durch das Andere, daß eine Erscheinung ihren Grund hat in einer vorhergehenden, während diese wieder ihren Grund hatte in einer frühern, ihr vorhergehenden. In

---

*) Bei Erwähnung der Systeme dieser Koryphäen unter den heidnischen Philosophen bemerkt der Verf.: wie augenfällig und gewaltig der Einfluß des Christenthums auf die Reinheit und Klarheit unseres Denkens gewesen, da diese großen Denker dem uranfänglichen absoluten Beweger, rücksichtlich dem obersten und ersten Ordner gegenüber eine eben so absolut existirende chaotische Materie angenommen hätten, da es der durch das Christenthum erleuchteten Vernunft unmittelbar einleuchtend sei, was dem Scharfsinne eines Aristoteles wie dem Tiefsinne eines Plato verborgen geblieben, daß nämlich eine absolut existirende Materie der Bewegung und Veränderung unabänderlich widerstrebe. — Wahr mag dies sein, auch klar; unmittelbar einleuchtend ist dies aber keineswegs, und es könnte die Vernunft Berlage's von Neuem recht sehr aufregen, wenn er sich die Mühe nehmen wollte, dies mittelbar einleuchtend zu machen.

dieser Weise des Suchens, Forschens und Begründens gelangen wir also zu unabsehbaren Reihen von Erscheinungen, die nicht in sich selbst stehen, sondern immerfort ihren höhern" (oder auch tiefern) „Grund suchen, die also in sich selbst unbegründet sind. Da nun aber die Vernunft nach dem ihr eingebornen, absoluten Bedürfnisse nichts unbegründet lassen kann, vielmehr das reale, endliche Sein in seinem Dasein begreifen muß, so kann sie bei solchen unabsehbaren Reihen von einander abstammender Dinge in ihrem Grundsuchen nicht ruhen, sondern sie muß, um sie nicht unbegründet zu lassen, über sie hinausgehen und außerhalb ihrer ein Wesen mit Nothwendigkeit setzen und als real postuliren, welches jene Reihen einmal mit Bewußtsein und Freiheit angefangen hat, und welches wieder nicht durch ein Anderes begründet ist, sondern den Grund seines Seins in sich selbst hat. Dieses absolute Wesen, welches wieder nicht eine Ursache hat, sondern mit Nothwendigkeit durch sich selbst existirt, ist Gott; also existirt Gott und zwar ist er für das vernünftige Denken so nothwendig wirklich, als die Welt wirklich ist, die ohne ihn gar nicht sein könnte." S. 29—30.

Der Leser wird ohne Zweifel bemerken, daß Berlage, indem er diese Form des kosmologischen Beweises eine der bessern nennt, diejenige Form vorlegen wollte, welche ihm Hermes gegeben hat, ohne daß er diesen nennen mag; bei Hermes liegt sie freilich viel mehr vollendet vor, und sogar ist in der Berlage'schen Hinstellung ein nicht unbedeutendes Zwischenglied gänzlich übersprungen; denn wenn auch die Vernunft zunächst an eine unabsehbar lange Reihe verwiesen wird, wobei sie keine Begründung und Ruhe zu finden vermag, so springt sie doch nicht von diesen unmittelbar hinüber zu einem absoluten Urgrunde außer ihnen, sondern sie negirt vorab noch die Unendlichkeit der Reihen, was etwas Anderes ist, als ihre Unübersehbarkeit oder unübersehbare Länge. Indessen kann man sich doch zufrieden geben mit dieser Darstellung, zumal wenn man bedenkt, wie unverant-

wörtlich andere Gegner von Hermes in den Darstellungen des hermesischen Beweises zu Werke gegangen sind.

H. Berlage erläutert dann noch die Sache dahin: daß dieser Beweis nicht in bloßen abstrakten Begriffen sich bewege, daß er auf dem Boden der Wirklichkeit fußend ein Unbedingtes postulire und als real existirend anzunehmen gebiete, weil und in so fern er ohne diese Annahme das reale erscheinende und als bedingt erfaßte Sein in seinem Dasein nicht zu begreifen im Stande ist. Gott, der Absolute und (oder) Unbedingte, ist nicht eine bloße Idee, sondern ein reales, wirkliches Sein, und so wie daher der dem Denkgeiste eingeborne Begriff des Seins nur dadurch Fülle und Inhalt bekommt, daß ein wirklich Reales auf ihn einwirkt (soll heißen: nur dadurch zur realen Bedeutung gelangt, daß ein wirklich Reales auf die Sinne einwirkt), so weiß auch nach dem kosmologischen Beweise der Denkgeist von einem Absoluten und (oder) Unbedingten nur dadurch, daß es sich ihm unmittelbar oder (oder vielmehr) mittelbar in realer Einwirkung (doch wohl der Sinnenwelt) als wirklich existirend ankündigt. Eine unmittelbare, reale Einwirkung des Absoluten negirt der kosmologische Beweis, und er behauptet demnach eine blos mittelbare, d. h. das endliche, bedingte Sein gibt sich ihm in unmittelbarer realer Einwirkung zu erkennen und zwar vermag er es in seiner Eigenthümlichkeit zu erfassen als ein gewirktes, nicht in sich selbst stehendes Sein, welches eben damit auf ein Absolutes als Grund desselben hinweiset und den Denkgeist zur Annahme desselben nöthigt. Zwischen der endlichen Weltsubstanz und dem Absoluten besteht ein reales Verhältniß, welches sich in dem Charakter der erstern ausdrückt und ausprägt; dieses Verhältniß ist idealiter dem Denkgeiste vom Schöpfer eingebildet als Causalitätsgesetz (soll heißen Causalitätsprincip), und indem er daher von dem erstern Gliede, der endlichen Weltsubstanz und ihrem Charakter weiß, weiß er auch von dem zweiten Gliede, dem absoluten Causalgrunde derselben."

Auch mit dieser Erläuterung kann man sich zufrieden

geben, wenn man nicht einzelne Ausdrücke bemäkeln mag; es ist der rechte Gehalt des kosmologischen Beweises in einer seiner bessern Formen, wie Berlage sich ausdrückt, und auch in seiner besten Form, wie er sie nach der Ansicht von Brandis bei Hermes hat, in Obigem treu wiedergegeben.

Mit §. 9. S. 67 beginnt nun die Kritik dieses Beweises und sie spinnt sich bis S. 83 fort, so daß der Verfasser sich wahrlich genug mit demselben herumplagt. Die Kritik beginnt mit der erneuerten Versicherung, daß die Gottesidee und die Ueberzeugung von ihrer Realität sich im Menschengeiste zunächst unwillkürlich und blitzartig und in so fern als etwas Unmittelbares einfinde, daß es aber ein sehr vernünftiges Bestreben sei, die verschiedenen vernünftigen Bewußtseinsakte, worin er das Dasein Gottes inne wird, sich aufzuklären; und so will der Verf. den kosmologischen Beweis auch in Ehren erhalten wissen, obgleich er den Werth desselben sehr reduzirt. Man wird es aber schwer finden, sich das deutlich zu machen, wie der Verf. von verschiedenen vernünftigen Bewußtseinsakten, worin der Mensch Gottes oder dessen Daseins inne wird, sprechen könne, da er ja ausdrücklich behauptet, daß dies Bewußtsein sich allgemein und ganz einfach einstelle, wo der Mensch eben nur sich und die Welt als ein Endliches und Beschränktes sehe, — und da er die Entstehung des Gottesbewußtseins in irgend einer andern und jeder andern Weise bestreitet. In einem so äußerst einfachen Denkakte: „Die Welt ist ein Bedingtes, also gibt es ein Unbedingtes," mögen wenig verschiedene vernünftige Bewußtseinsakte zu unterscheiden sein.

Nachdem nun Berlage (S. 68 bis 70) zum Ueberflusse nachgewiesen, daß die Gottesidee und die Gewißheit ihrer Realität weder durch sinnliche Anschauung, noch durch eine Combination und Abstraktion des Verstandes *) gewonnen

*) Die Natur des Verstandes hat Berlage ziemlich ganz hermesisch gefaßt, wie dies besonders S. 69—70 Anm. hervortritt, wo es heißt:



werde, daß sie keine (sinnliche) Anschauung, kein Phantasiebild, kein Begriff, und eben so nicht das letzte Glied eines (Verstandes-) Schlusses *) sei — (was sich übrigens auch von selbst ergibt, da sie ja eben eine Idee ist); nachdem er von Neuem die Vernunft als das Vermögen für unmittelbare Vernehmung des Absoluten und Unendlichen ausgegeben hat, sagt er sehr verständig also: „Soll daher noch ein Beweis für Gottes Dasein möglich sein, so kann dies nur ein sogenannter metaphysischer, ein sogenannter Vernunftbeweis sein, ... in welchem es einfach ausgesprochen wird, wie die Vernunft, um das endliche (bedingte) Dasein zu begreifen, unmittelbar zu der Idee des Unbedingten hindurchdringe und die Realität desselben postulire, um jenes nicht zu verlieren. Was man gegen die Möglichkeit eines solchen aposteriorischen Beweises wohl eingewandt hat, daß der

„Der Verstand ist seinem innern Wesen nach Denkvermögen, und als solches hat es (er) an und für sich und zunächst gar nicht mit (der Auffindung von) Realitäten, sondern mit rein intelligiblen Objekten, mit Begriffen und Möglichkeiten zu thun; er setzt und postulirt niemals ein reales Sein, sondern wo sein Denken sich dem Realen zuwendet, da muß ihm dies anderswoher geliefert sein und seine eigenthümliche Funktion besteht alsdann darin, daß er das dargebotene Objekt mit seinen Kategorien durchdringt und so das an demselben Erkennbare zur Anschauung (!) bringt. Der Verstand wurzelt in dieser Hinsicht durchaus im Sinnlichen, und ist mit seiner Thätigkeit auf ein Gegebenes beschränkt; er faßt das, was ihm, sei es durch die Sinne oder durch die Vernunft, geliefert wird, unter seine Begriffe und Kategorien des Soseins, des Andersseins u. s. w. auf, er trennt und scheidet, verbindet und verknüpft rc." — Abgerechnet einige ungenaue Ausdrücke, so kann man mit diesen Angaben sich wohl zufrieden geben, wird aber die darin gelegenen hermetischen Reminiscenzen nicht verkennen können. — Unbegreiflich scheint es aber, wie die Vernunft, wenn sie eine bloße agile, recipirende Form des Geistes ist, dem Verstande Realitäten bieten könne.

*) Die Theorie des Schlusses liegt bei W. noch in einer argen Konfusion.

Beweisgrund ja nothwendig über dem stehe, was durch ihn bewiesen werden solle, und daß demnach, wenn das Dasein Gottes sollte bewiesen werden können, Gott selbst ein höheres Princip, was vor und über ihm wäre, über sich haben müßte, aus dem er abgeleitet werden könnte und von dem er seine Realität zu Lehen trüge, so ist schon gezeigt, daß sie überhaupt auf einer Verwechselung des früher für uns Erkennbaren und Gewissen mit dem früher Existirenden beruhe. Wenn uns endlichen Intelligenzen die eigne Existenz früher und unmittelbarer gewiß ist, als die Existenz Gottes, und wir demnach die letztere aus der erstern ableiten (soll heißen: folgern), so wollen wir damit offenbar die Existenz des Endlichen nicht zum objektiven prius von der Existenz Gottes machen, und in eben dieser Weise löset schon der h. Thomas jenen Einwurf; er unterscheidet zwischen der demonstratio per causam oder per priora simpliciter und per effectum h. e. per ea, quae sunt priora quoad nos; denn, sagt er, nihil prohibet, id, quod est certum secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri; und so ist denn wirklich deus non primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in dei cognitionem pervenimus secundum illud Apostoli ad Rom. I, 29. Invisibilia Dei . . ." *).

---

*) Für diese, zwar auch für sich sehr klare Lehre, hätte es der historischen Autoritäten nicht gerade bedurft; wollte aber B. einmal alte und bewährte Autoritäten anführen, dann hätte er eben so gut um 1600 Jahre vor Thomas Aquinas zurückgehen können, nämlich bis auf Aristoteles, der dem Thomas ohnehin viele gute Gedanken vermittelt hat: A. lehrt schon überaus deutlich analyt. poster. I, 2: οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως κ. τ. λ. — Wenn man einmal der referirenden und historischen Manier in der Wissenschaft völlig anheimgefallen ist, so, daß man mit bloßer Gelehrsamkeit (woher man auch immer dieselbe genommen oder mitge-

Dann wird wieder die Frage erhoben: „Wie der Gottesglaube, die Gottesidee“ — als wären die Idee von Gott und der Glaube an Gott gänzlich Eins und dasselbe — „im Geiste ihren Ursprung nehme,“ und wird historisch Notiz gegeben von den Ansichten verschiedener Denker über diese Sache, und S. 72 bemerkt: „Endlich haben Andere auf ein inneres, unabweisliches Bedürfniß des Geistes und der Vernunft hingewiesen, für die endliche Erscheinungswelt einen absoluten Grund zu postuliren. In dieser letztern Beziehung ist es nun unstreitig durchaus anzuerkennen, daß der menschliche Geist wirklich, sobald er sich .... als endlichen Geist erfaßt hat, sobald ihm seine eigene substanzielle Bedingtheit, so wie die Bedingtheit der Außenwelt lebendig zum Bewußtsein gekommen ist, durch ein inneres Bedürfniß absolut genöthigt und getrieben wird, einen absoluten Urgrund zu postuliren, wenn er sich“ (und die Außenwelt dazu genommen) „nicht anders selbst als ein Reales wieder verlieren und aufgeben will; er muß, um das endliche, substanzielle Sein in seinem Dasein zu begreifen, nothwendig über dasselbe hinausgehen“ (hinausgreifen) „und ein absolutes Sein als Grund desselben postuliren. Dieses Bedürfniß der Vernunft ist ein allgemein menschliches Bedürfniß... jenes Bedürfniß verkennen wollen ist eine leere Sophisterei... Es liegt in der Natur und in dem innern Wesen der Vernunft, überall dort, wo ihr ein reales Etwas als Wirkung gegeben ist, ein reales Causalprinzip derselben von vorn herein nicht blos zu denken, sondern als real zu setzen, und so wenig es von der Willkür des Geistes abhängt, sich im Selbstbewußtsein als das reale substanzielle Prinzip seiner Erscheinungen zu erfassen, so wenig ist es auch der Willkür des Geistes oder

---

bracht habe) nun die Wissenschaft ersetzen zu können vermeint, dann sollte man mit der historischen Gelehrsamkeit auch nicht auf halbem Wege stehen bleiben.

der Vernunft anheimgestellt, ob er, nachdem er sich als ein in seiner Substanzialität bedingtes, als ein endliches Sein gefunden und erfaßt hat, Gott den Unendlichen und Absoluten als die Causalität desselben hinzudenke und für wirklich halte . . .“

Abgesehen von der auch hier, wie überall, wiederkehrenden Vermengung der Begriffe des **Endlichen** und des **Bedingten**, so wie des **Unendlichen** und **Unbedingten**, worüber wir uns schon ausgesprochen haben, und welche um so mehr unverantwortlich ist, da der eine von beiden jedesmal dem **Verstande**, der andere der **Vernunft** *)

---

*) Es ist wirklich ein betrübtes Anzeichen von Ermattung des philosophischen Denkgeistes, daß die so sehr weit verschiedenen, selbst andivartigen Begriffe des **Verstandes** sogar in der Wissenschaft gänzlich vermengt werden mit den Begriffen, oder vielmehr den Ideen der Vernunft. Sich vor dieser Vermengung zu hüten, ist eine Hauptbedingung alles natürlichen und gesunden Philosophirens. Daß die Sache ihre Schwierigkeiten habe, wissen wir wohl; dafür gibt es aber auch Disciplinen, die dazu anleiten, insbesondere die empirische Psychologie. Von Berlage und Andern werden die Ideen der Vernunft überaus leichtfertig in den Bereich des Verstandesdenkens herabgezogen. Anlaß mag die Sprache dadurch gegeben haben, daß sie sich genöthigt gesehen, die Bezeichnungen der Ideen herzunehmen von den Worten, die **zunällernächst** nur sinnenfällige Beziehungen ausdrücken. So z. B. ist die Bezeichnung des Vernunftbegriffes oder der Vernunftidee eines **Grundes** analog dem Verstandesbegriffe einer (sinnenfälligen) **Unterlage**, **worauf** etwas ruhet, abgesehen noch davon, ob etwas **durch** diese dasei oder möglich ward; **Grund** für etwas, **wodurch** etwas ist, ist aber doch wesentlich etwas Anderes als eine Unterlage, der Boden, **worauf** etwas ruht; eine ganz andere Denkbewegung findet sich in dem einen, eine ganz andere in dem andern Gedanken; — ähnlich ist es mit dem Worte **Ursache**, das ursprünglich so viel heißt als erstere Sache, erste Sache, er-Sache; ferner mit den Worten und Begriffen: **abhängig**, wie **abhangen** (herabhangen); **bedingt** (mit Dingen um- und umfaßt); **Anlage** (ursprünglich so viel als ein Angelegtes); **Leichtigkeit**, etwas zu machen, gegen-

angehört, und da das angezogene absolute Bedürfniß der Vernunft zu begreifen gar keine Beziehung auf die Bestimmung der Unendlichkeit noch der Endlichkeit des Grundes hat, sondern einzig und allein auf die Zulänglichkeit des Grundes zum Begründen des Bedingten und Endlichen, — abgesehen, daß der Vernunft ein endlicher, aber dennoch absoluter Grund genügt, um die endliche Welt zu begreifen; endlich auch abgesehen, wie noch von manchen andern Ungenauigkeiten, so auch von der, daß V. das Absolute erforderlich findet, um das reale Sein in seinem Dasein zu begreifen, während sie es schon nöthig hat und auch damit zureicht, um ihr wahrstes Bedürfniß zu erfüllen, nämlich um die Möglichkeit des realen Seins zu begreifen: so haben wir doch hierin die nachdrücklichste Anerkennung, daß das Dasein Gottes als des Absoluten ein nothwendiges Postulat der theoretischen Vernunft sei. Alle Hermesianer werden dem Verfasser es hoch anrechnen, diese Anerkennung so nachdrücklich ausgesprochen zu haben, wie sehr er sich auch hütet, diese Lehre als eine hermesische zu berühren oder gar zu bezeichnen; wie sehr er sich auch hütet, dem Verdachte des Hermesianismus hierbei dadurch zu entgehen, daß er sich auf Günther's Euristheus und Herakles bezieht.

Dagegen müssen wir aber auch im Interesse der Wissenschaft sogleich wieder bemerken, daß, wenn auch Hermes, und in veränderter Weise Günther, in der Wissenschaft die Realität des Geistes eher außer Frage gestellt haben wollen, bevor die Realität einer Außenwelt, sei es der endlichen und bedingten, oder sei es einer unendlichen und unbedingten, und bevor die Realität eines Gottes außer Frage oder in Frage gestellt werden könne, Verlage doch gar keine Befugniß hatte, sich auf den Einen, noch auf den Andern zu

---

über der Leichtigkeit, die etwas auf der Wage zeigt, im Gegensatze zur Schwere; Begreifen; Ergründen; u. s. w.

beziehen; denn so populär oder auch so sublim jene großen Geister zu verfahren gewohnt sind, so suchen sie doch ihre Argumente auf rein wissenschaftlichem Gebiete zu erhalten; und wenn auch jeder Mensch einen angebornen Denkgeist hat, oder eine Vernunft, so findet und stellt der wissenschaftliche Denkgeist in jenen Männern manche Dinge in einer ganz andern Ordnung auf, als der unwissenschaftliche Denkgeist, womit Hr. B. gemeinsame Sache machen will. Insbesondere gilt dies dem Kernpunkt der Frage. Berlage behauptet, „jeder Mensch denke und halte mit unmittelbarer Nothwendigkeit, daß ein absolutes, unbedingtes, unbeschränktes Wesen existire als Grund des endlichen beschränkten Seins," und geht überall von der Insinuation aus, daß dies da geschehe, wo der Mensch als Denkgeist sich selbst als ein endliches Wesen gefunden habe. Die allergrößte Mehrheit im Menschengeschlechte, in so fern sie einen Gott denkt und hält, denkt und hält ihn so, um die sie umgebende Außenwelt als möglich zu begreifen, und denkt über sich selbst zuvor wenig oder nur so viel, als eben den Geist gar nicht betrifft, nämlich sich selbst nur als eben so sinnenfällige äußere Erscheinung, als Außenwelt. Kurz, die Abfolge: Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein ist nur für die Wissenschaft zu vindiziren, ist aber auf dem Berlage'schen Standpunkte nicht da, oder vielmehr: auf diesem fällt das Selbstbewußtsein ganz weg, so oft es auch genannt werden mag.

Noch ernstlicher aber müssen wir Protest gegen die inconsequente Consequenz einlegen, die B. aus seinen Doktrinen zieht. Er sagt S. 75: „Weiterhin ist denn auch aus den gegebenen Andeutungen durchaus einleuchtend, daß der reale Gottesgedanke in keiner Weise ein durch einen Schluß vermittelter und gefundener Gedanke sei; die Vernunft schließt nicht, sondern sie begründet und begreift *)...., sie

*) Nach frühern Beschreibungen Berlage's ist die Vernunft im Menschen nur eine agile Form, den Offenbarungsbegriff von Gott zu

setzt und postulirt ein reales Sein als Grund eines bedingten Seins, aber sie erschließt es nicht." — Einen elenderen Wortstreit, als B. hier anregen will, und zugleich einen grellern Widerspruch gegen alle sprachliche Bezeichnungen kann es nicht geben. Das Argument kann eben so auf den Verstand angewendet werden, nämlich: „Der Verstand versteht, und er verständigt sich über die Erscheinungen, er faßt sie in seine Kategorien ein, aber er erschließt sie nicht;" und so wäre weder Verstand, noch Vernunft ein Vermögen des Schlusses. — Ist denn vor lauter moderner Weisheit dem Verfasser die alte Bezeichnung Vernunftschluß gänzlich aus dem Gedächtnisse entfallen? oder meint er, selbige tauge nicht? Wenn der Richter von den Indizien der Schuld auf die Schuld eines Angeklagten schließt, schließt er denn nicht? und doch begreift er die Existenz oder vielmehr die Möglichkeit der vorliegenden Indizien nur aus der Wirklichkeit solcher That, solchen Thäters u. s. w. — Nein, sowohl Verstand als Vernunft bilden Schlüsse, der Eine mit Aufrechthaltung des Begriffs vom Sein, in Fernhaltung des Widerspruches in Kombination der Begriffe, die Vernunft in Aufrechthaltung des Begriffes vom Grunde, in Aufrechthaltung des Bedürfnisses, die Möglichkeit der Existenzen zu begreifen. — Aber wie H. Berlage selbst und wirklich schließt, „es gibt ein Bedingtes, also gibt es ein Unbedingtes," so schließt freilich weder der Verstand, noch die Vernunft. — Ganz überschwenglich Güntherisch schließt dann der Verf. diesen Passus also ab: „Daß der Mensch zu der Idee des Absoluten und zur Gewißheit von seiner Realität hindurchdringen könne (kann), ... hat seinen Grund darin, daß Gott selbst sich zuvor als den absoluten Causalgrund eines

recipiren, oder ein Etwas, was sich ganz passiv, auf leidende Weise erhebt u. dgl. Es thut Einem wohl, hin und wieder richtigern Beschreibungen zu begegnen, wie es in diesen Bezeichnungen der Fall ist, denen man auch bei Günther und Pabst begegnet.

Endlichen gedacht und in der Realisirung dieses Gedankens den geistigen Creaturen" (warum nicht auch den nichtgeistigen, die doch auch endlich sind,) „nicht blos diese seine Idee des Unbedingten und Bedingten, so wie des sie verknüpfenden Kreationsbandes eingeboren — die ideelle Vision des Malebranche? — (!!!) —, sondern ihnen zugleich die Kraft miteingeboren hat, diese Ideen, als reale Ideen zu erfassen und anzuschauen."

Und alle diese Dinge kommen vor in der Untersuchung: Gibt es einen Gott?!!

Dann wird noch Einiges eingeschoben, wie dennoch eigentlich Gott selbst den Denkgeist für jenen Denkprozeß: „Die Welt ist ein Endliches, Bedingtes, also gibt es ein Unbedingtes," anfänglich habe erregen müssen, in Adam etwa, dann forterregen durch Moses, die Propheten und Christum, — wie aber trotzdem unsere Gotterkenntniß nur eine abstrakte, nicht auf Anschauung beruhende sei, obgleich nach einer frühern Verheißung die Wissenschaft nicht bei einer abstrakten Erkenntniß stehen bleiben sollte —, und wie man deshalb sich auf solche Insluenz von Oben wohl nicht berufen könne, um das Gottesbewußtsein in seiner Entstehung und in seinem realen Bestande zu deuten. — Wer das zusammen reimen kann, der vermag viel.

Alles, was der Verf. nun bis jetzt unter der Rubrik: Kritik des kosmologischen Beweises, vorgetragen hat, sollen nur Vorbemerkungen sein; mit Nro. 3, S. 77, beginnt die Kritik selbst mit dem Zugeständnisse, wogegen jeder Verwahr einlegen muß, dem es um Rettung des kosmologischen Beweises zu thun ist, nämlich, daß er volle Wahrheit enthalte, in so fern er einfach den Gedanken ausspreche, daß die Gewißheit vom absoluten Sein in der Gewißheit vom endlichen Sein wurzele; — denn, wir wiederholen es nochmals laut: daß das unmöglich sei, weil das Absolute kein Korrelatum des Endlichen ist, sondern des Bedingten; und wir müssen dies um so lauter dem Verf. zurufen, je mehr es ihm Noth thut, sich darüber in's Reine

zu setzen, wie der Mensch den Begriff des *Bedingten* gewinnt; darum dreht sich der Werth oder vielmehr Unwerth dessen, was er noch ferner vorbringt.

Berlage erhebt sich nämlich mit aller möglichen Animosität gegen das Verfahren, den Grund der empirisch gegebenen Existenzen, der endlichen Dinge, zunächst zu suchen in einem vorhergehenden und so in Reihen von einander abstammender Dinge, um so die Nothwendigkeit eines letzten Gliedes einleuchtend zu machen; wobei die Vertreter dieses Verfahrens meinen sollen, durch diese Deduktion die Realität eines absoluten Grundes bewiesen zu haben, die doch schon unmittelbar im ersten Gedanken unmittelbar gewiß gewesen; ... denn „ganz unmittelbar postulire die Vernunft vermöge des ihr eingebornen Bedürfnisses zu begreifen ein absolutes Sein, sobald ihr die substanzielle Endlichkeit des eignen Seins zum Bewußtsein gekommen.“

Noch Niemanden ist es in den Sinn gekommen, in einem letzten Gliede jener Reihen von einander abstammender Dinge das Absolute zu suchen, sondern Alle, welche vermittelst derselben zu dem Gedanken des Absoluten sich erhoben, haben dies *außerhalb* der Reihen, und damit die Reihen als endliche gesetzt; in dieser Beziehung enthält die Berlagesche Kritik eine *falsche* Supposition und Insinuation. — Jene haben die empirische und thatsächliche Entstehung der Dinge, und zwar in Reihen von Abstammungen nicht läugnen und nicht umgehen wollen, noch können; ja sie haben in dem Entstehen der Dinge ihre *Bedingtheit* erst mit Wahrheit erkannt und verfolgt, während Berlage diese *Bedingtheit* mit Nichts darthut, und eben deshalb durchaus unrichtig einen ganz andern Begriff als Korrelatum des Absoluten hereinzieht, nämlich den des *Endlichen*; er mußte das, um überhaupt nur sprechen und schreiben zu können, und er that es auch. Oder woher weiß der zum Bewußtsein gekommene Denkgeist um seine *Bedingtheit*? Grade durch gar nichts! Er weiß um sein Dasein in der Gegenwart, und wenn er ein gutes Gedächtniß hat, in

einiger Vergangenheit; darüber hinaus könnte er ja lange geschlummert und fest geschlafen, ja vielleicht als unbedingte Existenz von uralters und von Ewigkeit her in bewußtloser Erstarrung gelegen haben; woher weiß der Denkgeist da seine Bedingtheit? Die läßt sich da durch ihn und an ihm selbst schlechthin nicht so aufgreifen, wie Verlage meinen machen will; sie läßt sich schlechthin nur erschließen aus seinem Entstandensein, und um dies weiß der Denkgeist grade da am wenigsten; — und sollte er es auch erschließen können auf Grund seiner Veränderungen, so erfordert das mindestens noch eine große Reichhaltigkeit anderer Gedanken. — Eben so wenig kann V. oder ein anderer Denkgeist den Dingen der Außenwelt ihre Bedingtheit so absehen, wie er vermeint; auch bei diesen gibt sie sich auf einfache Weise nur zu erkennen in ihrer Entstehung, und die Art ihrer Bedingtheit nur in der Art ihrer Entstehung; denn was entsteht, besteht nicht absolut, es hat seinen Existenzgrund in etwas Anderm. Und was so a priori als ein abstrakt-Bedingtes feststeht auf Grund seines Gewordenseins, das wird mit Berücksichtigung empirischer Thatsachen, theilweise also a posteriori, näher bestimmt, wird konkret-bedingt gefunden, nämlich als bedingt durch ein früher daseiendes Etwas derselben Art; und alle Reflexion kann darüber nicht hinaushelfen, findet vielmehr immer neue Nöthigung, dabei zu beharren. — Es ist daher unwahr, daß schon gleich bei Erkenntniß der Dinge ihre Bedingtheit miterkannt werde; — die unrichtig unterschobene Endlichkeit hat hiebei gar keinen Einfluß; — es ist wiederum falsch, daß diese zuerst gedachte abstrakte Bedingtheit die Idee einer eben so abstrakten Unbedingtheit herbeiführe; sie führt nothwendig nur zu einem zweiten Gliede einer Reihe, ohne Rücksicht darauf, ob dieses ein bedingtes oder unbedingtes, i. e. ein absolutes sei. Und so verhält es sich überall, wo wir von entstandenen Dingen Erkenntnisse gewinnen. Ob man nun größere oder kleinere Strecken dieser Reihen empirisch, historisch, phantastisch oder rationell ver-

folgen könne und wolle, das ist sehr gleichgültig; es findet aber das von Berlage mit Nachdruck anerkannte Bedürfniß zu begreifen in den Reihen solcher gleichartigen Dinge keine Befriedigung, sondern immer verstärkte Anregung, und erst dadurch entsteht das Bedürfniß, die Idee des Absoluten zu bilden; ein rationelles Bedürfniß, gegenüber dem Spiele des Verstandes, der sich den Begriff des Bedingten klarer zu machen sucht durch die Entgegensetzung des Begriffes des Unbedingten.

Darin liegt nun das punctum saliens des ganzen Streites. Man durchschaut es nun, denke ich, sehr klar, wie Berlage bei der behaupteten Unmittelbarkeit des Denkens, der Bedingtheit und Unbedingtheit der Existenzen dazu kommen mußte, den Vernunftbegriff des Bedingten zu ersetzen durch den empirischen Verstandesbegriff des Endlichen — wie dies eben so nothwendig auch noch größern Genie's widerfahren mußte, — und wie wiederum seine ganze kosmologische Theologie sich auf den Satz reduziren mußte: Die Dinge und wir selbst sind endlich, also gibt es ein Unendliches; man sieht, wie er gar nicht einmal die Vernunftfunktion anheben, sondern in einem bloßen Begriffsspiele unter dem Vorsitze des Verstandes die Sache zerfließen läßt. Und doch erhebt nun Berlage, stets kampflustig, seine Polemik wieder, und beschuldigt diejenigen, welche ein vernünftiges Begreifen suchen, „sie bewegten sich nur auf dem Gebiete des endlichen Verstandes“ (als wenn die Vernunft etwas Unendliches wäre) „sie bewegten sich einzig noch in den Kategorien von Substanz und Accidenz (Emanation und Zeugung).“ Was soll man dazu sagen?!

Noch zuversichtlicher fährt Berlage S. 79 also fort: „Wenn nun aber doch selbst unendliche Reihen dem Verstande *) nicht genügen, und wenn das Bedürfniß in ihm

*) Dem Verstande genügt sowohl die endliche als unendliche Reihe, weil er versteht, was beide seien; mit dem Begründen oder Begreifen hat er sich — selbst nach Berlage — ja nicht zu befassen.

sich regt, um jene nicht in sich selbst stehenden Reihen nicht unbegründet zu lassen *), zuletzt ein Absolutes als den Realgrund derselben zu postuliren, so gehört dies Bedürfniß nicht dem Verstande an, sondern der Vernunft, welche schon vom Anfange an die substanzielle Endlichkeit des eigenen und des übrigen weltlichen Seins gedacht und, um es in seinem bedingten, obschon realen Sein zu begreifen, einen absoluten schöpferischen Urgrund postulirt hatte." Das ist doch etwas seltsam, daß die Vernunft, indem sie eben ihrem Bedürfnisse genug thut, dem Verstande helfen soll, dem die unendlichen Reihen nicht genügen!! Sonst sucht sich der Verstand selbst durch stets neue Begriffsbildung zu helfen, wo die bisherigen Begriffe ihm nicht genügten, denkt z. B. Substanzen, wo ihm bloße Accidenzen nicht genügen, nicht für sich haften wollen; hier soll ein ganz anderes qualifizirtes Denkvermögen, die Vernunft, ihm helfen! Doch wo man so in Bausch und Bogen und en gros philosophirt, wie es heuer Mode ist, da bildet dieses curiosum keine Seltsamkeit.

„Sich selbst, blos seinem ihm eigenthümlichen Denken überlassen, kommt der Verstand niemals zu einem von der Welt verschiedenen persönlichen Gott, sondern höchstens nur zu der pantheistischen Vorstellung von einer Ursache, welche ihr inneres substanzielles Leben in der Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen offenbart, und selbst zu dieser Vorstellung gelangt er nicht durch sich selbst, durch ein konsequentes Denken, sondern nur so und dadurch, daß er die von der Vernunft ihm gelieferte Idee des Absoluten, der absoluten Causalität, verfälscht und ihren Ursprung verkennend als einen bloßen Verstandesbegriff behandelt. Nur durch Raub gelangt der Verstand zu dem Begriffe des Absoluten als eines Realen, ... und darüber können nichts anders als Mißgriffe zum Vorscheine kommen; denn insofern der Verstand schlechthin auf ein Gegebenes beschränkt ist, ihm aber die wirkliche Welt nur ein Reales liefert, insofern kommt er zuletzt sehr

*) Hiervon gilt dasselbe.

leicht dahin, die Welt, das Sein der Welt selbst als das Absolute zu denken, um eben dadurch seinem abstrakten Begriffe des Absoluten Fülle und Gehalt zu geben; Gott wird zu der allgemeinen Seinskraft, deren bloße wesentliche Erscheinung alles Uebrige ist. Diese pantheistische Wendung können die kosmologischen Beweisformen leicht nehmen," wie dies denn bei Hegel sehr deutlich hervorgetreten sein soll.

Obgleich hierüber Vieles zu bemerken wäre, so wollen wir uns doch auf das Nothdürftigste beschränken. Es ist kein gerechter Vorwurf weder für den Verstand noch für die Vernunft, kurz: für die Philosophie, wenn sie es nicht bis zu einem von der Welt verschiedenen persönlichen Gott bringt, — die Philosophie bringt es so weit, als sie es ehrlich vermag und gesteht viel eher ein, daß sie nicht Alles erreichen könne, als daß sie die Berlage'sche und überhaupt die Tübing'sche Prätension in Schutz nehmen möchte, den gesammten Offenbarungsinhalt rationell aus sich hervorzulangen, und die heilige Schrift sammt der Tradition so nebenher laufen zu lassen; sie kann es bringen und hat es gebracht bis zu einem von der veränderlichen Welt verschiedenen persönlichen Gott; die letzte Entscheidung der Frage, ob er ein inweltlicher oder außerweltlicher und überweltlicher Gott sei, kann füglich der göttlichen Offenbarung überlassen bleiben. Jener pantheistische inweltliche Gott ist durch seine Volubilität und allseitige Veränderlichkeit so gut beseitigt, als der schellingische dunkle Urgrund, woraus er entsprungen ist, und in den er sich allgemach wieder zurückzieht. — Daß in allewege sehr leicht allerlei herauskommen kann, wenn man nicht mehr nach den eingebornen Geistes-Denk- oder Denk-Geistes-Gesetzen verfährt, das sieht man an diesem ganzen opus des Hrn. Berlage; das erschreckt aber den ruhigen Denker so wenig, als das ganze absterbende Hegelthum.

Wir müssen unsere Gegenbemerkungen hiemit abbrechen; und da Berlage auf die übrigen Beweise für Gottes Dasein eben nicht mehr Gewicht legt, als wir auch, so wollen wir

auf seine Kritik dieser Beweise uns auch nicht tiefer einlassen; sie hat viel Lesenswerthes, obgleich es großentheils auch anderswo zu lesen ist; ermüdend ist nur die ungemeine Breite.

Indem wir uns vorbehalten, auf einzelne Punkte dieses ersten Abschnittes, die ein besonderes Interesse bieten, an einer andern Stelle zurückzukommen, versprechen wir dem Verf., daß eine Beurtheilung der nun anschließenden eigentlichen Dogmatik bald folgen werde.

Beiträge zur mystischen Theologie. Herausgegeben von Franz Anton v. Besnard. Augsburg 1847. Schmidt'sche Buchhandlung. XII. 499. gr. 8.

Die mystische Theologie ist eine zur Moraltheologie gehörende Disciplin; ihre Aufgabe ist, die auf die Lehren der Vernunft und Offenbarung gegründeten Regeln und Mittel anzugeben, um zur innigsten, sittlichen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Um jenen Zweck zu erreichen, wird sie nicht nur anleiten zur vollkommenen Beobachtung des Gesetzes, sondern auch zur Befolgung der evangelischen Räthe. Letzteres kann bekanntlich auf seine Weise auch in der Welt stattfinden, und ist hiezu nicht unumgänglich der Eintritt in eine religiöse Genossenschaft, noch auch Ablegung der bezüglichen Gelübde erforderlich. Die Moraltheologie begründet und erklärt im Allgemeinen die Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten, und hat darum auch schon die Aufgabe, Regeln aufzustellen, wie der Mensch in der Tugend immer höher steigen solle; doch haben seit mehreren Jahrhunderten erleuchtete Gottes- und Menschenfreunde es unternommen, diese theologische Disciplin als ein eigenes Feld anzubauen und Regeln zu dem Zwecke aufzustellen, damit der Mensch von Sünden und Unvollkommenheiten mehr und mehr gereinigt und mit höheren Tugend-

den ausgerüstet, mit Gott durch die Liebe auf's innigste vereinigt bleibe.

Allerdings ist dies der allgemeine Beruf eines jeden Christen: denn zu Allen sagt der Herr: „Der nicht Allem entsagt, was er besitzt, kann mein Jünger nicht sein;“ und: „so Jemand nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja auch sogar sein eigenes Leben hasset, so kann er nicht mein Jünger sein.“ Und Alle sollen heranreifen, geführt werden zum vollkommenen Mannesalter nach dem Maße des in Christo vollendeten Alters (s. Ephes. 4, 13); so sollen demnach Alle, Jeder nach seinem Maße, eingeweiht sein in die mystische Theologie, und mit Christo gestorben und begraben und ihr Leben soll mit Christo in Gott verborgen sein; und weil zu diesem Zwecke besonders die Betrachtung der hh. Geheimnisse und der Wege Gottes in Führung des Menschen zum Heile und fortwährende Abtödtung der Sinne nöthig ist, so wird Jeder, dem die Leitung der Seelen auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit anvertraut ist, auch jede Seele nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten zuweilen nicht nur zum Gebete, sondern zum anhaltenden Gebete und zur Meditation Anleitung geben müssen, weil gerade durch solches Eingehen in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse auch der Same des göttlichen Wortes in die Tiefen der menschlichen Seele hineindringt zu ihrer Erstarkung.

Nach einer speziellen Auffassung will die mystische Theologie nun ihrem Wesen und Zwecke nach die nach den Lehren des Evangeliums und den evangelischen Räthen zu erstrebende Vollkommenheit lehren und zugleich nach Vernunft und Offenbarungslehren Weg und Mittel, dahin zu gelangen, angeben. Sie muß demnach wie jede Disciplin, und zunächst wie die Moraltheologie, als deren Tochter wir sie oben bezeichneten, auf festen Grundsätzen basiren, und kann in dieser Beziehung nicht anders, denn nur als theoretische Wissenschaft betrachtet werden; praktisch muß sie allerdings in so weit sein, als ihre Lehren auf das praktische Leben

angewandt werden sollen. Es müssen gleichfalls die Aeußerungen des von den niederen bis zu den höchsten Stufen des mystischen, d. h. des mit Christus in Gott verborgenen Lebens fortgeschrittenen Menschen immer wieder nur von jenen Grundsätzen der Vernunft und Offenbarung, der Psychologie und Theologie aus betrachtet und gewürdigt werden; wie es denn heißt: „Ich bitte euch . . . daß ihr eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darbringet, und euer Gottesdienst vernünftig sei" 1). „Die Weissagungen verachtet nicht. Alles aber prüfet; was gut ist, behaltet" 2). „Was vor der Welt thöricht ist, hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache vor der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen" 3). „Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Thorheit, und er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurtheilt werden muß" 4). Und so müssen denn auch die Krafterweisungen des höhern mystischen Lebens hiernach betrachtet werden, weil diese als solche nicht schon die Heiligkeit selbst sind, sondern gratiae gratis datae, wie die Schule sie nennt, datae propter alios; was auch der Heiland mit den Worten andeutet: „Freuet euch nicht darum, daß euch die Geister unterworfen sind: sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben stehen" 5).

Wir müssen indessen offen bekennen, daß nicht nur extra, sondern auch intra muros, allerdings nicht von der Kirche, sondern von unklaren Geistern in der Kirche, unklare Grundsätze und Postulate, die alles Grundes entbehren, ganz temerär aufgestellt, und oft erotische Handlungen oder vielmehr Zustände für Wunder und Heiligkeit ausgegeben worden sind, wodurch jene hochzuverehrende Disciplin — die mystische

1) Röm. 12, 1.
2) 1 Theff. 5, 20.
3) 1 Kor. 1, 27.
4) Das. 2, 14.
5) Luk. 10, 20.

Theologie — in Verachtung gerathen ist; zumal sind derartige unhaltbare Behauptungen von Solchen aufgestellt worden, deren Beruf es war, auf dem Wege der Wissenschaft sowohl diesen Zweig der Theologie, als überhaupt die katholische Lehre als Apologeten zu vertreten. Wo hier der rechte Weg verfehlt wird, läuft man Gefahr, das Erste und Nothwendigste, worin das Wesen der christlichen Vollkommenheit besteht, hintanzusetzen, unwesentliche Dinge, die den Schein haben („specie decipimur") für wichtig und wesentlich zu halten, und Eiteles und Irriges in magnum charitatis detrimentum als maßgebend und geltend festzustellen, und was das Schlimmste ist, wo man als Eiferer (blinder) für die katholische Sache auftritt, wird man ein Verräther derselben. Ueberhaupt müßte hier Regel bleiben, nie Gewagtes auf diesem Felde zu behaupten, und nur einfache und klare, in der aufrichtigen Liebe Gottes und des Nächsten und der hiernach veredelten Selbstliebe begründete Lebensregeln aufzustellen, und bei auffallenden oder wundersamen Erscheinungen auf diesem Gebiete genau nach Tit. VIII. C. 1. P. I der Statuten des Erzbischofs Max Heinrich zu verfahren; wonach vor der oberhirtlichen Entscheidung (es handelt sich in dem angezogenen Kapitel von Wundern, die auf die Fürbitte von Heiligen geschehen sein sollen) von dem betreffenden Pfarrgeistlichen nichts als übernatürliche Thatsache bezeichnet und bekannt gemacht werden soll.

Um zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen, geben verschiedene Lehrer auch verschiedene Lebensregeln an; so lehrt Thomas von Kempen l. 1. vor Allem, Christo nachzuahmen und alles Irdische (auch sich selbst) hintanzusetzen; er gibt III. 33. vier Mittel an, um wahre Freiheit und dauernden Frieden zu besitzen, nämlich 1) eher eines Andern Willen, als seinen eigenen zu thun; 2) immer es vorzuziehen, weniger als mehr zu haben; 3) allzeit die geringere Stelle zu suchen und Allen unterthänig zu sein; 4) immer wünschen und bitten, daß der Wille Gottes ganz und gar an uns geschehe. — Des h. Vinzenz von Paula Regel war es, wenn er

unter zweien Dingen die Wahl hatte, sich immer zu jenem zu entschließen, was seinen Sinnen am wenigsten zusagte. Ludwig von Granada lehrt [1]: man solle erstens Alles aus der Seele verbannen, was in ihr gegen Gott oder ihm unähnlich ist; zweitens: man solle sich bemühen, die Seele immer beschäftigt und mit Gott vereinigt zu halten. — Die unordentlichen Neigungen, die auch in dem Frommen fortleben, vergleicht er mit unreifem Obste, welches eingemacht werde; dasselbe behalte seine Natur, es müsse aber durch und durch gesotten, dann in Zucker gekocht und eingemacht werden, um veredelt zu werden; so nämlich werde das Unordentliche, was Gott mißfällt, durch dessen Gnade und des Menschen Mitwirkung beseitigt, die Neigungen selbst aber werden durch ihre Hinrichtung auf Gott selbst veredelt und so ein Mittel, um den ganzen Menschen mit Gott auf das Innigste zu vereinigen. Er sagt ferner: das vorzügliche Streben eines Dieners Gottes müsse dahin gerichtet sein, daß seine Seele immer mit Gott durch Gebet und thätige Liebe vereinigt sei; so werde die Sonne der Gerechtigkeit, die von Natur ihre Lichtstrahlen ausbreite, auch die Seele erleuchten und verklären, daß sie ihr ähnlich werde. Diese Vereinigung mit Gott geschehe mittelst des Verstandes und der Willenskraft, durch Betrachten und Lieben; und je länger der Mensch dieses fortsetze und darin beharre, desto mehr nehme er von den Strahlen jenes Lichtes in sich auf. Was aber vorzüglich den Menschen zur höhern Vollkommenheit erheben könne, sei selbst das Ueben in der Liebe, das fortgesetzte Ausüben der Werke der Liebe, und obwohl es viele Wege gebe, die zur Vollkommenheit führten, so sei jener doch der einfachste und wirksamste, öfter das Herz mit den Empfindungen des Verlangens, der Freude, der Trauer u. s. w., die von seiner Liebe erglüht sind, zu Gott erheben, mit ihm sich zu unterhalten und immer mit versammelten Kräften des Geistes, des Verstandes und des Willens vor seinem Ange-

---

1) L. 2. de perfectione amoris dei.

schaue zu wandeln, und vor allen Dingen Veranlassung nehmen, ihn mehr kennen zu lernen und zu lieben. Diese Uebung sei das eigentlichste Streben der wahren Weisheit und der mystischen Theologie (der praktischen), die man nicht durch Studien und Forschungen erlerne, sondern nur durch Gebet und Erhebung eines reinen Gemüths zu Gott; denn der Mensch lerne durch Erfahrung und Genuß erst recht die Güte und das, was Gott ist, kennen, so wie einer die Huld eines Fürsten kennen lerne, nicht weil sie ihm hoch gepriesen werde, sondern weil er sie selbst erfahren. Hierin besteht auch der Unterschied zwischen der mystischen Theologie und jener der Schulen; bei dieser sei der Verstand mehr thätig, bei jener der Wille; dieser theile indessen dem Verstande aus der Erfahrung mit, wie gut und süß der Herr sei.

Wie sehr aber übrigens Ludwig von Granada auch beim Streben nach Vollkommenheit die Verstandeskraft in Thätigkeit erhalten wissen will, erklärt er in einem andern Buche [1]), wo er sagt: „Um nun eine so kostbare Perle (die Liebe) zu erlangen, ist es nothwendig, oft eine Betrachtung vorzunehmen, obwohl auch andere guten Werke dazu dienlich sind. Denn es bleibt wahr, daß unser Wille eine blinde Potenz sei, die nicht einmal einen Fuß bewegen kann, es sei denn, daß der Verstand ihr den Weg bereite (usum subministret), sie erleuchte und das lehre, was sie suchen solle. Auch ist gewiß, was Aristoteles [2]) sagt: Das Gute ist zwar an sich liebenswürdig, allein Jedermann liebt das, was ihm selbst gut ist. Damit nun unser Wille geneigt werde, um Gott zu lieben, muß der Verstand ihm vorangehen und erklären und erwägen, wie liebenswürdig Gott an sich und wie gut er gegen uns sei ... Dazu kommt noch, daß, wenn der Mensch dieses Alles betrachtet und seinerseits unter dem Beistand der Gnade Gottes das thut, was er thun muß, Gott auch das Seinige thun wird: d. h. er wird Den

1) Ludov. Granatensis de oratione et meditatione. I.
2) I Rhet. c. 7.

rühren, der sich selbst rührt, Dem helfen, der sich selbst hilft... und wie könnte der Wille in der Liebe verharren, wenn der Verstand ihn nicht fortwährend anwehte und entflammte und ihm die Ursachen der Liebe nicht entwickelte?"

Das vorliegende Werk enthält nebst der 90 Seiten einnehmenden Einleitung des Verfassers fünf Abhandlungen, nämlich die erste S. 91, von P. Rigoleve, welche nach einer Note in ihrer Ursprache den Titel führt: La théologie du coeur ou recueil de quelques traités, qui contiennent les lumières les plus divines des ames simples et pures. Cologne 1696. — Die zweite, S. 159, ist verfaßt von Achilles Galliardi, einem italienischen Jesuiten († 1607) und überschrieben: Kurze Anweisung zur christlichen Vollkommenheit. Die dritte, S. 233: Von der Lauterkeit und Reinheit der Absicht von *Ludovicus de Ponte* in Cantica Canticorum. Die vierte führt die Ueberschrift: Regel der Vollkommenheit, und ist verfaßt von dem Kapuziner Benedikt v. Canfeld, einem Engländer, der in der puritanischen Secte erzogen, in Folge mehrfacher Visionen und ekstatischer Zustände den Entschluß faßte, der ketzerischen Lehre zu entsagen und in den Schooß der wahren Kirche zurückzukehren. Er ward Kapuziner in einem Kloster bei Paris, bat bei seinem Obern um die Erlaubniß, als Prediger der Wahrheit nach England zurückzugehen, wurde dort als Katholik erkannt und unter der Regierung der Königin Elisabeth mehrere Jahre eingesperrt. Auf Verwendung des Königs Heinrich IV. von Frankreich freigelassen, kehrte er in sein Kloster zurück, wo er Novizenmeister wurde. "Sein Zustand," sagt der Verf., "war fortan ein ekstatischer. Er starb 1610 am Tage Maria Opferung zu Paris in einer Entzückung. Seine Abhandlung wurde in viele Sprachen übersetzt." Die fünfte endlich, S. 440, ist überschrieben: Goldene Uebungen zur vollkommenen Gleichförmigkeit und steten Vereinigung mit Gott, verfaßt von Nikolaus Eschius, einem Niederländer († 1578), mit einem Vorwort des Karthäusers Surius, welcher, wie auch Petrus Canisius, ein Schüler des Eschius war.

Alle diese Abhandlungen sind von Hrn. v. Besnard in deutscher Uebersetzung wiedergegeben; sie erscheinen als Versuche seeleneifriger und von Liebe Gottes und des Nächsten durchglühter Männer, das von ihnen selbst im Gebete und in Betrachtungen verkostete Manna auch Andern darzubieten. Da aber, wie Ignatius Loyola sagt, es unzweckmäßig und gar gefährlich sein würde, Alle auf einem Wege zum Himmel führen zu wollen, so paßt auch, wie Thomas von Kempen sagt, nicht jede Uebung für Alle, sondern dem Einen ist dieses, dem Andern jenes dienlicher [1]. Obwohl nur ein und derselbe heilige Geist es ist, der die Gaben an Jeden ertheilt, wie es Ihm wohlgefällig ist, die Gnadengaben also verschieden sind, und verschieden auch die Verrichtungen und verschieden auch die Wirkungen, und dem Einen die Weisheit, dem Andern der Glaube, einem Andern die Gabe, Wunder zu wirken, zugetheilt wird, — so benutzte dennoch der h. Geist die verschiedenen natürlichen Anlagen der einzelnen Gläubigen, ich möchte sie die psychischen Anlagen nennen, und veredelte sie durch die Charismata wundersam zu seinen göttlichen Zwecken, zur Verherrlichung des Erlösers und zur Ausbreitung der Kirche, — darum dürfte es eben so unzweckmäßig sein, jedem nach höherer Vollkommenheit strebenden Christen, auch dem höher Begabten, jede zu Gebot stehende Abhandlung eines auch noch so hervorleuchtenden Mystikers in die Hände zu geben; denn meistens bezeichneten diese die von ihnen selbst auf der Bahn der christlichen Vollkommenheit eingeschlagenen Wege, und dürften ebendarum nicht gänzlich frei sein von dem Mangel des Einseitigen oder Besondern. Eine Ausnahme von vorstehender Behauptung macht unstreitig das Buch von der Nachfolge Christi, welches vom ersten Kapitel des ersten Buches bis zum 59. des dritten immer und allzeit sich um das Hauptthema der Selbstüberwindung dreht und den betrachtenden Leser anleitet, Tag für Tag stärker über sich selbst

1) de imitat. Christi I, 19.

zu werden¹); alles irdischen Trostes entbehren zu können, und unter den Veränderlichkeiten dieses Lebens nur allein in Gott zu ruhen. Ebenfalls dürfte eine Ausnahme machen das Werk des Dieners Gottes Laurenz Skupuli, betitelt: Geistlicher Streit, und dessen kleinere Abhandlungen: a. von der geistlichen Vollkommenheit; b. der Weg zum Paradies oder vom Frieden des Herzens; c. von den Seelenleiden unseres Heilandes, wie auch die Philothea des h. Franz von Sales. Der letztgenannte h. Bischof pflegte Skupuli's geistlichen Streit immer bei sich zu tragen und täglich daraus zu lesen, und äußerte sich über das Buch von der Nachfolge Christi und über Skupuli's Büchlein, daß ersteres zum Gebet und Betrachtung, letzteres für das wirkliche Leben vorzüglich geeignet sei. — Werke solcher Art werden jedem nach höherer Vollkommenheit strebenden christlichen Athleten, auch selbst Dem, welcher auf sehr hohe Stufen der Beschauung durch die Uebungen der Ascese gelangt ist, sollte selbst die Vorsehung ihn äußerer Beweise ihrer Begnadigung gewürdigt haben, immer noch Anleitung, höher zu steigen, darbieten. Sind ja auch noch so hoch begnadigte Seelen, so lange sie noch im Kerker dieses Leibes weilen, im Prüfungszustande, und können gerade solche äußere Begnadigungen ihnen selbst noch eine Versuchung zur Selbsterhebung sein, weßhalb es gerade für sie Noth thut, zuweilen von der Höhe ihrer Contemplation herabzusteigen und sich mit Gegenständen zu befassen, womit der Anfänger im geistlichen Leben sich beschäftigt. So wird von einem gewissen Justinus, einem Ordensbruder des berühmten heil. Johannes Capistranus erzählt, daß er im beschaulichen Leben eine so hohe Stufe erreicht habe, daß er öfter beim Gebete in die Höhe gehoben und schwebend gesehen und seiner ausgezeichneten Frömmigkeit wegen von Jedermann bewundert worden sei. Selbst das damalige Oberhaupt der Kirche beschied ihn zu sich, umarmte und verehrte ihn als einen

1) de imitat. I. 3.

lebendigen Heiligen. Eine solche Auszeichnung machte ihn schwindeln und — er fiel. Capistranus, der ihn durchschaute, nannte ihn einen Teufel; wirklich war er voll Stolz und Eigensinn, der sich immer vermehrte; endlich durchbohrte er einem Mitbruder, der ihm widersprach, mit einem Messerstich die Brust, entfloh und beging noch mehrere Schandthaten, bis er endlich, in Unglauben und Bosheit verhärtet, im Kerker starb. Bekannt ist, wie Sapricius, ein Priester, welcher schon ein glorreiches Bekenntniß seines Glaubens an Jesum abgelegt hatte, unerschrocken des Weges zu seiner Richtstätte einherschritt; — da begegnet ihm Nicephorus, sein Beleidiger, der ihn um Vergebung bat. Trotzig wandte er sich weg und ging stolz an ihm vorüber. Der Henker stellte ihm den letzten Antrag, die Götter zu verehren, und er nahm Weihrauch und opferte. Seine Krone erhielt Der, welchem er die Verzeihung versagt hatte; dieser bekannte Jesum und wurde gemartert [1]).

So zeigt demnach der auf der höchsten Stufe des kontemplativen Lebens stehende Christ, daß er einen hohen Grad errungen hat, wenn er zu den allergeringsten Werken herabzusteigen weiß; cavendum, sagt Thomas v. Kempen [2]), ne piger sis ad communia et ad singularia promtior, sed expletis integre et fideliter debitis et iniunctis, si iam ultra vacat, redde te tibi, prout devotio tua desiderat. Und eben diese Treue in den gewöhnlichen und geringen Werken ist der Probierstein, woran das Gold der Liebe zu erkennen ist; denn „wer im Geringsten treu ist, der ist auch treu im Größten; und wer im Kleinen ungerecht ist, der ist auch ungerecht im Größeren" [3]). So hatte die heilige und erleuchtete Dienerin Gottes, Franziska von Chantal schon länger in Betreff der Sincerität einer durch ihr Frommthun allgemeines Aufsehen erregenden Person Bedenken getragen; durch einen gering-

1) Gesungen von M. Diepenbrok.

2) de imitatione I, 19.

3) Luk. 16, 10.

fügigen Auftrag stellte sie dieselbe mit erlaubter Finte auf die Probe und überführte sie ihrer Untreue. Und Jeder, welcher länger in kluger Aufmerksamkeit mit der Seelenleitung sich befaßt, wird die Erfahrung gemacht haben, daß Manche es öfter zu großen Thaten und Opfern der Selbstverleugnung und Betrachtung, ja gleichsam der Selbstentäußerung durch Almosen und Entbehrungen verschiedener Art gebracht haben; kam es indessen auf die schwache Seite an, wurde etwa ihr wunder Fleck getroffen, da war es zu Ende mit ihrer Heiligkeit. Häufig sind es vorherrschend psychische Zustände, worin das animalische Leben in Wonne und Süßigkeiten schwelgt, und die es in Betrachtungen und selbst beim Empfang der heiligen Sakramente genießt; die Seele wiegt sich in wonnigen Gefühlen, so daß oft die Augen von Thränen der Freude oder der Wehmuth überfließen; es ist dies aber nicht immer eine freie geistige Thätigkeit, sondern vielmehr ein passiver Zustand zu nennen; der Geist kann oft dabei geblendet und gebunden sein, so daß er nicht, wie er es soll, mit freiem Fluge zu Gott emporsteigt, und ganz und gar sich in dessen Willen hingibt. „In multis," sagt Thomas von Kempen [1], „caligat oculus purae intentionis: respicitur enim cito in aliquod delectabile quod occurrit. Nam et raro totus liber quis invenitur a naevo propriae exquisitionis."

Wenn wir diese Gedanken über mystische Theologie und mystisches Leben flüchtig hingeworfen haben, so geschah dies in der Absicht, um darzuthun, daß letzteres, wie wir es oben schon andeuteten, nicht ausschließlich der Beruf des Ordensmannes ist, sondern daß jeder Christ im Geschäftsleben in seiner Weise auch ein Mystiker sein solle, und daß Jene, denen es aufliegt, auf der Kanzel, in Christenlehren und im heiligen Richterstuhle die Seelen zu leiten, auch dorthin ihr Augenmerk zu richten haben, daß Alle mehr und mehr entfesselt werden von der Knechtschaft ihrer Sinnlichkeit, und daß ihr Geist frei werde durch den heiligen Geist, wie es

1) de imitat. Christi III. 33.

dem heißt: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist die Freiheit“, und daß Alle im Antlitze Christi d. i. in Betrachtung seines h. Lebens und Leidens „gleichwie in einem Spiegel die Herrlichkeit des Herrn schauen und nach demselben Bilde umgewandelt werden von Klarheit zu Klarheit durch den Geist des Herrn“ [1]. Ferner handelt es sich hier darum, die Grundsätze der mystischen Theologie auf das praktische Leben anzuwenden, um Seelenzustände zu beurtheilen, Irrige auf den rechten Weg zu lenken, höher Stehende noch höher zu führen; darum hatten wir die Absicht, auf Klippen hinzudeuten, woran auch der erfahrene Steuermann auf diesem gefährlichen Meere, wo so häufig das Gefühlsleben vorherrschend ist, so leicht anstoßen kann. Denn, wie jeder Erfahrene uns eingestehen wird, ist es nicht leicht, auf diesem Gebiete immer das Richtige — die Wahrheit — zu finden, sowohl weil die Falten des menschlichen Herzens überhaupt verborgen, als auch weil die individuellen Seelenzustände so verschieden sind. Dann wollten wir auch, so viel es in den hingeworfenen Gedanken thunlich war, unsere Ansicht über mystische Theologie und mystisches Leben klar andeuten, weil wir die Klarheit bei unserm Verfasser in hohem Grade vermissen. Von dem mystischen Theologen kann und muß gefordert werden, daß seine Hauptprinzipien feststehen und zu Tage liegen, um so mehr, weil das Gebiet, worauf er uns führen will, überhaupt dunkel ist, und unklare Menschen es noch dunkler gemacht haben, und aus unhaltbaren und unwahren Prinzipien ebenso unhaltbare und unwahre Folgerungen gezogen werden. Beweise genug liefert die alte und neue und neueste Zeit, wohin eine auf falschen Grundsätzen beruhende Mystik führt. Der Teufel nämlich fischt gerne im Trüben, und oft „nimmt er die Gestalt eines Engels des Lichtes an“ [2], um die Kinder des Lichtes zu betrügen. Wir können nun nicht anders als offen gestehen, daß wir mit

1) 2 Kor. 3, 18.
2) 2 Kor. 11, 14.

den in der Einleitung S. 1 — 90 des betr. Werkes offen gelegten Grundsätzen im Allgemeinen nicht einverstanden sind, wenngleich wir die Uebersetzung der bezeichneten Abhandlungen nicht undankbar anerkennen wollen; sie enthalten viel Schönes, vieles sogar Vortreffliche, und zeigen Dem, der berufsgemäß Andere zur Vollkommenheit leiten soll, Mittel und Wege, sowohl zuvörderst selbst weiter zu schreiten, als auch Andere, seien es Anfänger und weiter Fortgeschrittene oder schon auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit Stehende die drei Wege der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung hindurch mit Nutzen zu leiten.

Als Beleg zu unserer Behauptung über die dunkle Schreibart und die uns ganz unklar und mitunter unrichtig vorkommenden Ansichten des Verfassers verweisen wir blos auf den Eingang in seine Einleitung zur mystischen Theologie. Dort will der Verf. „Endzweck, Grundlage und Prinzip,“ der mystischen Theologie bezeichnet haben; wie unklar die Satzstellung, wie vag die Begriffe, wie gewagt oft die Behauptungen sind, tritt leider nur zu klar hervor. Und wie auf der ersten Seite, so geht's durch alle 90 der Einleitung hindurch; wir finden fast in jeder Zeile, worin der Verfasser selbst spricht, unsere saure Mühe, das, was er will, herauszufinden, und wollen darum über seine philosophischen und theologischen Grundsätze mit ihm nicht rechten, sie gehören einer Schule an, gegen deren Prinzipien diese Zeitschrift seit ihrem Entstehen bis jetzt im Interesse der katholischen Wissenschaft und Kirche zu kämpfen nicht aufgehört hat, wir müssen es auch heraussagen, daß es uns bei Lesung jener Vorrede fast wie Einem, der über Nadeln gehen muß, zu Muthe war. Wegen der schon erwähnten unbestimmten Terminologie und verworrenen Phraseologie ist man oft in Gefahr, etwas als heterodox anzusehen, was (vielleicht) noch im Sinne der katholischen Lehre gedeutet werden kann, und bei seinen Ansichten über Gott, Schöpfungszweck, Freiheit, Glauben und den daraus hergeleiteten Folgerungen über Wesen und Zweck der mystischen Theologie, ferner über

allgemeines Priesterthum u. a. kam es Schreiber dieses oft vor, als habe er einen pantheistischen Grundsätzen huldigenden Pseudomystiker vor sich, welcher sich gänzlich in den Abgrund des göttlichen Wesens hineinversenkt, um auf solche Weise gleichsam wie er sich dieses Ausdruckes bedient „vergottet“ zu werden. Der Verfasser spricht nämlich häufig von Ablegung der „nackten Kreatürlichkeit,“ von „Selbstvernichtung“ 2c. Wir fragen, ob dieses möglich ist? Wir wissen auch, daß mehrere Mystiker, unter andern Lud. v. Granada, sich der Ausdrücke: transformatio in deum, deificatio u. a. bedient haben, ja daß der h. Augustinus in Ioannem sagt: talis est quisque qualis eius dilectio est. Terram diligis? terra es; deum diligis? quid dicam? deus es. Ego inquit dixi: dii estis. Hier ist sofort schon klar, was der h. Vater in diesem Ausdrucke gemeint hat; und L. v. Granada sagt: necesse est ut praesupponamus, hanc transformationem non esse *naturalem*, sed spiritualem etc.; wogegen der V. (nach Dr. Martensen Meister Eckart) von einem realen und wesentlichen Christifikationsprozesse spricht, wobei er sich dann auf alle Weise vor hegelisch pantheistischen Grundsätzen verwahren will, indessen aber im nächsten besten Satze wiederum in derselben Farbe und Sprache auftritt.

Anstatt die Einleitung des V. über Zweck und Prinzip der mystischen Theologie zu lesen, rathen wir Jedem, nur das erste Capitel von Skupuli's geistl. Streit, oder nur die ersten drei Capitel der Philothea des h. Franz v. Sales zur Hand zu nehmen und zu betrachten, so wird er in einer halben Stunde mehr lernen, als wenn er die 90 Seiten lange Einleitung unseres Verfassers mühselig durchwandert. Wir scheiden von ihm mit der Bemerkung, daß wir — alle Ehre seinen gutgemeinten Bestrebungen! — aus seiner Einleitung den Entschluß mit heimgenommen haben, nie in unserem Leben mehr ein von ihm verfaßtes Werk philosophischen oder theologischen Inhaltes zu lesen, und wünschen dabei, daß grade das Gebiet der mystischen Theologie von

anderen, erleuchteten und erfahrenern Männern in einer klaren, verständlichen, würdigen Sprache bearbeitet, aber auch auf philosophischem Wege begründet werde. Will ja doch die katholische Mystik nicht deswegen in unklaren und unverständlichen Begriffen und obscurem Gewande auftreten, weil ihr eigentliches Leben nur im Verborgenen, nur meistens im Innern des menschlichen Herzens zu Hause ist; — und suchten auch nicht Ludwig von Granada, Bartholomäus de Martyribus, Gerson, Drexelius u. a. ihre mystische Theologie philosophisch, wiewohl auf andern philosophischen Prinzipien wie der V. zu begründen? Ferner wünschen wir, daß wo irgend Uebersetzungen von Werken vorgenannter erleuchteter Männer oder Anderer vorgenommen werden, dieselben mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Gegenwart stattfinden mögen, wie schon früher ein Rezensent in dieser Zeitschrift dieselbe Bemerkung über Jocham's Uebersetzungen ascetischer Werke gemacht hat.

Das Leben Christi, von Dr. Joh. Nep. Sepp. Mit einer Vorrede von Jos. von Görres, 2c. (siehe Heft 63. dieser Zeitschrift, S. 127.)

(Fortsetzung.)

II. Band S. 6. Die Verkündigung. „Im Hause zu Nazareth, der galiläischen Bergstadt, in ihrem Parthenon lebte jetzt Maria und harrte im Stillen der Wiedererhöhung ihres verdrängten königlichen Geschlechts. Und wie sie schwebte in Gebetsentzückung, trat der Engel des Allerhöchsten Gabriel .... zu ihr und begrüßte sie als die umgewandelte Eva (Ave!)“

S. 42. Rückkehr nach Galiläa. „Als nun der Tyrann (Herodes) gestorben war, erschien der Engel, der im ganzen Erlösungswerke, von der Räucherung des Zacharias

im Tempel bis zur Himmelfahrt Christi, als der Merkur des Himmels sich ankündiget, Gabriel der Herold aus der Höhe, dem Joseph im Lande Aegypten wieder."

S. 44. Der Knabe Jesus auf dem Osterfeste S. 46. "Da saß er in Mitte der Lehrer des Gesetzes und machte mit gesundem Menschenverstande ihre altkluge pedantische Schulweisheit zu Schanden."

Die Wiederbegegnung im Tempel S. 55. "Und siehe! Alle, die Ihn sahen, staunten, und die Ihn hörten, wunderten sich über die Weisheit seiner Lehren." Denn sein Angesicht leuchtete, wie das eines Engels, ein Leuchten der Unschuld, wie wir von Daniel lesen, und im Glanze seiner göttlichen Würde; und sein Mund floß über von salbungsvollen Worten. Solches Aufsehen erregte der zwölfjährige, göttliche Jüngling, die inkarnirte höhere Weisheit unter den Menschen.

"Ein beiläufig analoges Beispiel hervorleuchtender Jugend gibt in der Folge nicht weniger auffallend Josephus, welcher in seinem Leben selber erzählt, als er erst vierzehn Jahre alt gewesen, seien die Priester und Vorgesetzten der Stadt zu ihm gekommen, um ihm Fragen über die Geheimnisse und den rechten — Verstand des Gesetzes vorzulegen."

Gegen Ende dieses Cap. heißt es: "Er kehrte wieder nach Nazareth zurück. . . . . Hier verlebte er noch neunzehnthalb Jahre seiner Jugend bis zum Antritte seines Messiasamtes. . . . Von dieser ganzen Zeit seines Lebens haben die Evangelisten darum nichts aufgeschrieben, weil überhaupt mit Jesus nichts weiteres sich zugetragen, außer daß er, worauf Markus III, 21. hinweist, häufig im Zustande der Ekstase bei seinem himmlischen Vater war — ὅτι ἐξέστη."

Jesus als Zimmermann S. 58.

"Ob Jesus in seiner irdischen Erniedrigung als der himmlische Herakles, der den höllischen Drachen überwunden, sich fügend der Sitte seiner Zeit, auch menschlicher

Beschäftigung sich unterzogen, und selbst das Gewerbe seines Nährvaters getrieben, dürfen wir nach dem Evangelisten kühn mit ja beantworten. Marc. VI. 3."

Am Schluß heißt es: „Also hat Christus auch den Handwerksstand geadelt; und unter diesen Klassen, wie Celsus rügt, hat auch seine Lehre zuerst Eingang gefunden."

Jesus der Theodidakt. S. 61.

„Wie die Juden vom Messias sich mit der Ueberlieferung trugen, er werde lange in Verborgenheit bleiben, so lebte jetzt der Gottessohn unerkannt in Armuth und Niedrigkeit all die Jahre seiner Jugend sich vorbereitend zu seiner gotterhabenen Würde, so daß wir selbst die Eltern Jesu, wie die Evangelisten offen bemerken, um diese Zeit keineswegs schon ganz eingeweiht in die Geheimnisse des Erlösungswerkes denken dürfen. Sie verstanden die Reden nicht, die Er ihnen sagte, schreibt Lukas II, 19. 50. „Maria aber bewahrte alle seine (?) Worte in ihrem Herzen." Ja die Seinigen dachten Ihm sogar Schranken anzulegen, und sprachen: „Er ist außer sich" wenn er in göttlicher Entzückung schwebte. Mark. III, 21."

Am Ende dieses Capitels lesen wir: „Uebrigens schließen wir, mit der wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß wir vom Leben des Erlösers hienieden so ziemlich alles wissen, was sich nur irgend Erhebliches thatsächlich zugetragen, die Abhandlung von der Jugendgeschichte Jesu."

Johannes der Täufer S. 69.

„Wenn ein Weltumschwung sich — begeben soll, und die Ereignisse wieder auf der Höhe angelangt sind, daß aus Morgen und Abend ein Tag der Weltgeschichte geworden: da lebt häufig eine prophetische Ahnung in den Völkern auf, die ihnen die nächste Zukunft offenbart, und Ort und Ausgang des Mannes der Vorsehung, des Heiles oder der Verhängnisse sie errathen

läßt. Darum waren die Augen aller Nationen um diese Zeit auf den Orient gerichtet, von wo der Gründer des neuen Weltreiches erwartet wurde. Aus diesem Instinkte der Völker und anders nicht ist es zu erklären, woher die Juden in ihren Büchern, den Talmud obenan, die Ueberlieferung haben, in Galiläa werde der Messias hervortreten, und von da seinen Ausgang nehmen."

Wie verhält sich diese Behauptung Sepp's zu den biblischen Weissagungen, welche die Juden in ihrem h. Codex lasen, und welche nicht selten zur Kenntniß ausländischer Nationen kamen? Hat doch nach Josephus Flavius nicht nur Cyrus sondern auch Alexander und später Titus Kenntniß davon erhalten!

Bethanien am Jordan. S. 77.

Gegen Ende: „Dahinaus wallten jetzt die Bewohner von Jerusalem, aus ganz Judäa und den umliegenden Gegenden am Jordan, Alt und Jung, aus allen Ständen. Selbst aus Galiläa strömten sie ihm zu, und unter diesen wählte Jesus zuletzt seine Apostel aus. Ja, wo er später als Messias in Judäa weilte, findet Er solche, die die Predigten des Mannes Gottes gehört hatten, der als ein brennendes und leuchtendes Licht sie zur Buße entzündete, und auf den Kommenden hinwies. Denn ohne Buße war an keine Erlösung, an keine Aufnahme des Messias zu denken: ohne Buße ist auch kein Empfang Christi im Altarsgeheimnisse möglich."

Die Bußpredigt. S. 77.

„Am Jordan rief die Stimme zur Buße: da ging das Volk in sich, „und sie bekannten ihre Sünden" — *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* Nicht ihre Sündhaftigkeit im Allgemeinen, was überflüssig gewesen wäre, sondern ihre speziellen Sünden; denn schon bei den Juden, wie bei den Persern und vielen andern Völkern des Alterthums fand eine, der unseren analoge, Beicht (*confessio oralis*) zur Er-

langung der Sündenvergebung statt. Außerdem baten sie gegenseitig einander um Verzeihung" *).

In einer Note fährt S. fort S. 78: „Von den Persern sagt es Tertullian (sieh Abschn. VI. Kap. LXX Not. 1) [wir finden hier nicht, was angezogen wird] ausdrücklich, daß der Priester des Mithra Verzeihung der Sünden nach erfolgtem Bekenntnisse und mittelst der Taufe versprach; und Johannes der Täufer fand nach des Josephus Erzählung bei den Seinen nur zu tadeln, daß sie diese ohne eigene innere Besserung schon als ein opus operatum zur Gnadenerlangung betrachteten. Ueberhaupt haben die neueren Perser sowohl, wie die alten Mithriaken die Symbole all unserer Sakramente: sie bezeichnen die Stirn mit Oel, dem ägyptischen Kuphi, sie feiern das Opfer des Brodes als Bild der Auferstehung, mit tausend Schrecken ward der Einzuweihende geprüft, man reichte ihm die Krone dar, indem man ihm mit dem Degen drohte, und es fand selbst der Backenstreich bei ihrer Firmung statt. Nebstdem hatten sie auch gottgeweihte Jungfrauen. Den Indiern dient das Gangeswasser zum Symbol, die Sünden abzuwaschen; bei den Buddhisten aber finden wir noch jetzt die Beicht vor."

„Verzeihung, wie es am Versöhnungsfeste Sitte war. Nur an diesem Tage sprach der Hohepriester ein allgemeines Schuldbekenntniß über den Sündenbock im Namen von ganz Israel aus; und dann wurde auch zum äußeren Symbole der ganze Tempel mit Zubehör von aller Unreinigkeit gesäubert.

„Aber auch eine Genugthuung mußte versprochen und geleistet werden, und diese legte Johannes dem ren-

*) Die von Sepp zum Beleg seiner Aussage angeführten Stellen aus Maimon. in Teschubba c. 1. — Schir haschirim rabba fol. 25. 1. und Schar Levitic. fol. 8. col. 32. sprechen zwar von einem Sündenbekenntnisse vor Gott, aber von einem speziellen findet sich darin keine Andeutung.

wüthigen Volke auf, wie wir im Evangelium lesen: „Da fragte ihn das Volk und sprach: was sollen wir nun thun? Er aber antwortete und sprach zu ihnen: wer zwei Röcke besitzt, gebe dem einen, welcher keinen hat, und wer Speise hat, der mache es ebenso."

Sepp führt hierauf die Zöllner und Kriegsleute an, wie sie zu Johannes kamen, um sich taufen zu lassen, und fährt fort S. 80: „Endlich nachdem solches alles geschehen war, baten sie um die Taufe, welche ihnen hier zugleich zur Ablution und Absolution gereichte. Und er taufte sie auf den Namen des kommenden Messias."

Am Ende des Kapitels: „Dieselbe Taufe wird nun auch den Proselyten des Christenthums auferlegt und hier von Johannes an allen, die vom Dienste Moses zur Fahne des Messias überzugehen sich bereit erklären, vorgenommen. Er goß keine Schaale über sie aus, er sprach nur die Worte der Weihe: „Ich taufe dich auf den Namen des kommenden Messias." Als aber dieser wirklich erschienen war, und sein Werk endlich vollbracht hatte*), da wurde auch die Mittelstufe für die Heiden hinweggeräumt, und mit der Beschneidung sowohl die Taufe im Namen Moses d. h. auf das Gesetz, wie auf den kommenden Messias für entbehrlich erklärt. Denn auch das Werk des Johannes war ein vorbereitendes und er selbst erklärte dieß, als das Volk in ihn drang, sich zum Messias aufzuwerfen. Und er entließ sie."

Die Taufe Christi S. 86 ff.

Dieses Kapitel, wie auch das folgende: die Versuchung in der Wüste, enthält so viel Interessantes, daß es wohl der Mühe lohnt, beide in extenso unsern Lesern vorzulegen.

Sepp beginnt: „Es war in den Tagen des Thisri, der

*) Johannes oder der Messias?

beiläufig unserm Oktober entspricht, um die Zeit des großen Versöhnungsfestes am zehnten jenes Monates, wo der Hohepriester zum einzigenmale im Jahre in's Allerheiligste vor das Antlitz der Schechinah trat, und die Sünden des ganzen Volkes auf den Bock der Wüste legte: siehe! „da geschah es zu derselben Zeit, daß auch Jesus von Nazareth in Galiläa an den Jordan kam, um sich von Johannes taufen zu lassen.“ So mußte es geschehen, und Er, der Sündenlose, stellte sich mit unter das büßende Volk *), weil er als Stellvertreter der Menschen die Sünden der Welt zu tragen und abzuwaschen gekommen war. Johannes kannte ihn nicht (!!); also schickte er sich an, die vorbildliche Handlung (die aber doch nach Sepp mit Ablution und Absolution verbunden war) vorzunehmen, und die Worte der Weihe zu sprechen: Ihn zu taufen auf den kommenden Messias.

„Aber es war die erste Taufe im Namen des dreieinigen Gottes **), in welchem künftig alle Völker getauft und selig werden sollten. Es war die erste sichtbare Manifestation der göttlichen Trimurti; doch das Glaubensbekenntniß, das hier ausgesprochen wurde, sollte in alle Ewigkeit sich wiederholen. Denn die Himmel öffnen sich jetzt, und unter lautem Donner erschallt eine Stimme aus der Höhe: „dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.“ Der verschlossene Himmel verbirgt Gottes Gnade und Hilfe; die Himmelseröffnung aber ist das alte symbolische Himmelszeichen der sich erschließenden Erbarmung und Offenbarung. Das väterliche Prinzip erkennt in Ihm den Logos, den er von Ewigkeit gezeugt, und verkündet Ihn der Welt. Der Gottmensch aber erkennt vollends sich in seiner Messias-Würde, und ward jetzt unter der Sanktion des heiligen Geistes feierlich in sein himmli-

*) Beichtete Er auch, wie die übrigen nach dem vorigen Kapitel?

**) Christus wird also getauft im Namen des Vaters, des Sohnes 2c.

sches Creubamt installirt. Von nun an hatte Jesus aufgehört, ein Jude zu sein, und wird als der Stifter des neuen Bundes zuerst in denselben eingeführt, und vom Himmel hernieder als der Sohn Gottes erklärt. Die Taufe, wie die Priesterweihe, durfte nur in Gegenwart von drei Personen vorgenommen werden: hier sind aber drei, die Zeugniß geben im Himmel, der Vater, das Wort und der Geist; dazu drei, die Zeugniß geben auf Erden: Johannes mit noch zweien Taufzeugen.

„Mit der Taufe hatte Jesus zugleich das Sakrament der Firmung erlangt: im Momente der Firmung kam der göttliche Ruach, wie er im Anbeginne die creatürliche Schöpfung brütend überschwebte, jetzt auch im Beginne einer neuen geistigen Schöpfung in leiblicher Gestalt (nicht in der Wesenheit) einer Taube über ihn herab. Und er ward gesalbt in der Kraft des Ihn überschwebenden Geistes. Er ward gekräftigt und zum Helden ausgerüstet auf die Laufbahn zum großen Kampfe mit dem Satan. Die Taube ist unter den Vögeln des Himmels, wie das Lamm unter den Thieren des Feldes, das Bild der Unschuld und Reinigkeit. Sie galt schon im alten Bunde als das Symbol des heiligen Geistes. Der Geist, welcher aus den Propheten unter dem ersten Tempel Weissagung geredet, aber schon über vier Jahrhunderte, nach der Juden eigenem Bekenntnisse, seit Maleachi verstummt und verschwunden war, er ließ sich jetzt wieder hernieder. Die Schechina, das Gewand der gegenwärtigen Gottheit, das heilige Feuer, oder die leuchtende Wolke, die im zweiten Tempel nicht mehr sichtbar geworden, und aufgehört hatte, im Urim und Thummim sich zu offenbaren, sie zerriß jetzt, indem der inwohnende Gott am Jordan sichtbar hervortrat, und den ewigen Hohenpriester und Messias überstrahlte.

„So war auch zugleich die Propheten- und Priesterweihe mit der Taufe im Jordan verbunden — darum tragen diese drei Sakramente einen unauslöschlichen

Charakter an sich, weil sie der göttliche Heiland selber empfing.

„Die messianische Inauguration ist erfolgt: Jesus wird durch ein Bath-Kol als der göttliche Lehrer vor allem Volke proklamirt, von nun an tritt Er zuerst als Rabbi oder Gesetzesdoctor in Israel auf, welcher Ehrentitel um diese Zeit gerade aufkam, und auch schon dem Täufer von den Seinen beigelegt wird (Joh. III, 26); ja Er hat die Weihe zum *Pontifex maximus* erlangt, und fühlt sich berufen, das ewige Erlösungswerk zum Heile der Welt zu vollenden, und das Opfer auf Golgotha zu schlachten. Nur nach vorhergegangener Waschung und Salbung trat der levitische Priester sein Amt an, und fünfmal mußte der jüdische Pontifex am Versöhnungstage sich baden. So hier gleichzeitig der ewige Hohepriester.

„Als aber Jesus getauft war, stieg er alsogleich aus dem Wasser. Damit will der Evangelist die extatische wunderplötzliche Erhebung aus den Wellen an's Land uns vergegenwärtigen, zugleich mit dem Umstande, daß auch Christus noch *per submersionem* das Taufbad über sich genommen habe. Die himmlische Epiphanie währte noch fort, und die Inauguration erschallte von oben: aber so plötzlich schien Jesus aus dem Wasser erhoben, daß die beiden ersten Synoptiker es darstellen, als sei die ganze Erscheinung erst nach der Taufe eingetreten.

„Näher berichtet das Evangelium der Hebräer oder Ebioniten über den Hergang: „Als bereits viel Volk getauft war, da kam auch Jesus, und empfing von Johannes die Taufe. Und wie er aus dem Wasser stieg, eröffneten sich die Himmel, und eine Stimme erscholl: du bist mein Sohn, mein Geliebter, in dem ich meine Verherrlichung finde. Da erleuchtete plötzlich ein großes Licht denselben Ort." — Feuer übergoß den Jordan bei der Himmelseröffnung und der Taufe des Gottgebornen, wie auch

die ältesten Väter diese Nachricht geben *); zum Zeichen der Feuertaufe des Kommenden. Es war die Morgenröthe des anbrechenden Erlösungstages. „Als dieß Johannes sah, sprach er: Herr wer bist du? Und wieder erscholl dieselbe Stimme vom Himmel. Da fiel Johannes auf sein Angesicht nieder und sprach: Ich bitte dich, Herr, taufe du mich. Er aber wehrte es, und sprach: Laß ab, denn also gebühret mir, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.“

„Was hier zum Theil vom apokryphischen Berichterstatter erzählt wird, findet seine Bestätigung schon bei dem Evangelisten Johannes, der als ein Schüler des Täufers dessen Worte vernommen, da er zum Volke sprach: „Ich **) kannte Ihn selbst nicht, obwohl ich kam und mit Wasser taufte, damit Er Israel offenbar würde. Aber der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, sprach zu mir: Ueber welchen du den Geist herabsteigen und auf Ihm ruhen sehen wirst, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft. Das habe ich nun gesehen, und deßhalb bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes sei.“

„Demnach sind die Worte Baptista's bei Matthäus III, 14: „Ich habe nöthig, von dir getauft zu werden, und Du kömmst zu mir;“ und darauf die Erwiederung des Herrn: ἄφες ἄρτι „Laß es jetzt nur gut sein“ unmittelbar nach der Taufe gesprochen; denn durch die erfolgte Offenbarung dabei wurde Johannes erst die hohe Würde seines Täuflings

*) Iustin Tryphon. p. 315. καὶ πῦρ ἀνήχθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ u. a.

**) Diese specielle Pronomination scheint anzudeuten, daß nur die, welche bereits die Taufe empfangen hatten, die Stimme von oben vernahmen.

inne, wie er zweimal wiederholt versichert. (Joh. I, 31 und 33) „Und er entließ Ihn.“ *)

Die Versuchung in der Wüste S. 90 ffgg.

„Also hatte der Sprosse Aarons den Sohn Davids unter den Auspicien des Gottes der Höhe zum Priester, König und Propheten des neuen Bundes gesalbt; und nun zu seinem Berufe eingeweiht wird Jesus vom Geiste in die Wüste geführt. Es ist die steinigte Wüste Arabiens, jenseits des Höllenpfuhls, des todten Meeres; da auch Johannes im transjordanischen Gebiete taufte. Sein Werk war der große Kampf mit der Hölle, der Kampfpreis das Heil der Welt. Die Aufgabe, die an alle Menschen gestellt war, die böse Versuchung zu überwinden, und dem Verderber abzusiegen, was bisher noch allen mißlungen war, weil sie den Feind, den sie bekämpfen sollten, in ihrem eigenen Fleische trugen: sie mußte dem Nazarener gelingen, der das Böse nur außer sich zu bestreiten hatte — oder die Menschheit war unrettbar verloren und ohne Führer und Vorbild, wie sie die Anfechtung abzwingen sollte, dem Abgrund verfallen. So nahet denn der Versucher der menschlichen Schwachheit des vom Weibe gebornen Gottessohnes mit derselben Prüfung in der dreifachen Sphäre seiner irdischen Persönlichkeit, in der sinnlichen, ethischen und geistigen Region, in welcher einst der erste Repräsentant des Geschlechtes Adam unterlegen war: und es erhebt sich der Kampf des Drachen mit dem Weibessaamen, der ihm den Kopf zertreten sollte. Der Erlöser beginnt das Werk der Befreiung aktuell an sich selber mit einer langen vierzigtägigen Aszese ohne Speise und Trank, wie seine beiden Vorbilder: Moses

*) τότε ἀφίησιν αὐτὸν Matth. III, 15. Hieronymus übersetzt deutlich: tum dimisit eum. Der Deutsche unrichtig: „Da ließ er ihn zu“ oder: „Da ließ er es Ihm zu.“

am Sinai und Elias am Horeb, um erst seiner menschlichen Empfänglichkeit Meister zu werden, und dann mit Kraft das Böse im Mittelpunkte anzugreifen."

Wir übergehen, was Sepp von der Zahl vierzig folgen läßt, und lassen ihn weiter reden, wie folgt S. 92:

„Der Versucher erscheint jetzt am Verflusse dieser Zeit, um auch den zweiten Adam zu verführen, wie es ihm mit dem ersten gelungen war. Wie er jenen im Paradiesgarten unbehut zum Genusse der verbotenen Frucht zu verleiten gewußt, so reicht er hier, was die peträische Wüste allein zu bieten vermag, einen Stein Jesu zur Nahrung hin. Der Heiland hungert, und seiner Gottesmacht sich bewußt, begegnet Ihm hier zum erstenmale die Versuchung, nach seinem leiblichen Bedürfnisse seiner Wunderkraft sich zu gebrauchen. Vor Ihm liegt der Stein, das Bild des Todes und der Heidenwelt: er soll ihn ins Leben erwecken. Satan hält Ihm vor das Medusenhaupt, das die ganze Welt in Sündenschlaf erstarren machte, damit auch er sich darin versehe, und so die Bezauberung bleibend würde. Er nahet der sinnlichen Begierde des Hungernden, daß Er ihn (wen?) in Brod verwandle, und indem Er die Eucharistie der Abomination mit ihm feiere, sich damit, wie Adam in der verbotenen Frucht, den Tod hineinesse. Er dringt in Ihn, daß er die Begierlichkeit des irdischen Lebens in sich einführte, und an dem Brod der Erde sich genügen ließe. . . . . .

„Aber der zweite Adam wollte uns nicht wieder einen Sodomsapfel als Brod des Lebens bieten. . . . . . . Sondern Er wollte uns vielmehr jene höhere Lebensspeise verdienen, die von Gott kömmt; deren Inkarnation Er eben durch den Bestand dieser Prüfung für die Menschheit gesichert hatte. Der Erlöser weist also die Versuchung ab und spricht: „Nicht vom Brode allein lebt der Mensch, sondern von

gen ist das „jedem“ geblieben?) dem Worte, das aus dem Munde Gottes kömmt.“ Damit erklärte Er zugleich sich, den Logos, der von Gott ausgegangen, als die himmlische Eucharistie und Lebensspeise, bestimmt für die schmachtende Menschheit. —

„Der Versucher mahnt wieder. Er nimmt Ihn mit sich auf einen hohen Berg, nach der Volksmeinung und Ueberlieferung den Berg Quarantania bei Jericho. . . . . Dahin führte Ihn jetzt der Satan, zeigte Ihm von da nach allen Reichen der Welt, und sprach: Dies Alles will ich zur Herrschaft geben, wenn du vor mir niederfällst und anbetest *).

. . . . Der Höllenfürst hält Ihm vor den Zauberspiegel, worin alle Reiche der Welt vor seinen Blikken erscheinen; er gibt Ihm ein, als weltlicher Messias sein Reich auf Eroberungen zu gründen, und damit als Vasall in seine Dienste zu treten. Er bietet Ihm sogar mit diabolischer Frechheit dazu seine Hülfe an, um wo möglich die Erlösung noch hinterstellig zu machen. Er wirft sich selbst an Gottes Statt auf, der durch den Mund des Psalmisten (II, 8.) gesprochen: „Fordere von mir, und ich will dir die Völker zum Erbtheil geben, und zum Besitze die Grenzen der Erde.“

„Der Gottmensch aber widersteht der Versuchung in seiner Willensregion ein weltliches Königreich aufzurichten, und jener große Herrscher und Antichrist zu werden, wie die Juden meinten, der laut der Prophezeiung vom Oriente ausgehen sollte. Er verwirft es, als ein irdischer Messias die Huldigung der Völker einzunehmen, und spricht: „Es steht geschrieben: Du sollst Gott als deinem Herrn dienen, und ihm allein dienen.“

*) Sepp folgt in der Angabe der drei Versuchungen dem Lucas; die meisten kath. Exegeten halten die Ordnung derselben nach Matthäus bei.

„Zum drittenmale naht jetzt der Versucher, er führt Ihn mit sich und stellt Ihn auf die höchste Zinne des Tempels, sprechend: u. s. w.

„Es war die höchste Versuchung an die geistige Region, und auf dem Wege falscher Schriftauslegung angelegt; die Regung zu übermüthiger Geisteshoffart in dem Heilande zu erwecken, in seiner Menschlichkeit sich des Ihm einwohnenden Gottes vermessen zu bemeistern und zu überheben, und sich selbsteigen Gott gleich zu stellen. . . . . . . Der Herr aber wies die Fackel Lucifers in der Schriftauslegung zurück, und widersagte dem Mißbrauch der Wunderkraft von seiner menschlichen Seite. . . . . Der Geist der Lüge entwich, das Blendwerk, das nicht blos in seiner Einbildung lag, sondern das der Satan Ihm wirklich vorgespiegelt hatte, verschwand, der Heiland fand sich wieder allein in der Wüste; Engel stiegen hernieder und dienten Ihm. Er war unter den wilden Thieren, aber die Löwen und Schakale der Wüste thaten Ihm kein Leids. Mark. I, 13.

„Das ursprüngliche Verhältniß, das zwischen dem ersten Adam und der ganzen Schöpfung der Thierwelt vor dem Falle im Paradiese bestanden, und bei Noa dem zweiten*) Stammvater wieder auf kurze Zeit eingetreten war, findet sich zwischen ihnen und ihrem Erlöser jetzt wieder hergestellt. . . . . . .

„So war der Friede mit der Welt zwischen Schöpfer und Geschöpf vorläufig wieder hergestellt, und die dreifache Versuchung, in welcher Adam unterlegen . . . überwunden. . . . . . Aber indem der göttliche Herakles hier am Scheidewege stehend den Drachen, der den Weg zur Himmelsburg umlagerte . . . . zum Tode verwundete, und der Schlange den Kopf zertrat; ward der Menschheit die Möglichkeit gegeben, auch ihrerseits nun im Kampfe mit der Hölle und Sünde zu bestehen, und die Waffe

*) Christus also der dritte.

fahrt zur Kirche auf den Bergeshöhen, zum himmlischen Jerusalem . . . . . zu vollenden." —

Giovanni Prezziner, Professore di storia ecclesiastica nella E. R. Università di Pisa, Storia della Chiesa dalla Promulgazione del Vangelo fino all' anno 1818 dell' era volgare. In Firenze e in Pisa, presso Leonardo Ciardetti. 1818—1822. 9. Voll.

Es dürfte den Freunden der kirchenhistorischen Litteratur nicht unangenehm sein, wenn wir sie mit dem genannten Werke, welches zwar schon vor mehr als 20 Jahren erschienen ist, das wir aber noch nirgends angezeigt gefunden haben, näher bekannt machen. Es hat schon den Vorzug vor andern in Italien derartigen neuern Geschichtswerken, daß es bis zum J. 1818 herabreicht, und dann daß es in italien. Sprache geschrieben ist. Das Publicum anbelangend, so scheint der Verfasser ein allgemein gebildetes vor Augen gehabt zu haben, und in so fern müssen wir seiner Leistung unsern Beifall zollen; die Auswahl der Materien und ihre Zusammenstellung ist zweckmäßig, die Diction zeigt einen ausgebildeten historischen Stil; Litteratur ist nur in soweit angeführt, als er gelegentlich auf Werke hinweiset, die den Stoff, mit welchen er eben beschäftiget ist, ausführlich und gründlich behandeln; der Geist der durch das Ganze weht ist ächt christlich und katholisch ohne sogenannte ultramontane Uebertreibung. Aber tadelnswerth erscheint es, daß der Verfasser den Gesammtstoff nicht nach Perioden, sondern nach Jahrhunderten getheilt und daß er ohne Capitel oder jede andere Abtheilung den Verlauf jedes Jahrhunderts in einem Zuge abhandelt. Der Leser findet keinen Ruhepunkt, und nur die in der That schöne Darstellung und die recht gute Gruppirung kann die Aufmerksamkeit des Lesers in Spannung erhalten. Jedem Jahrhundert hat er einen Namen

gegeben, in dessen Wahl er uns doch nicht immer glücklich scheint gewesen zu sein; z. B. das vierte Jahrhundert nennt er das Jahrhundert Constantius, das fünfte Leos des ersten, beide Benennungen sind offenbar nicht bezeichnend genug. Die Ausstattung des Werkes ist schön zu nennen, jeder Band, 18—24 Bogen, hat ein historisches Titelkupfer, der letzte zugleich das Bild des Verfassers.

Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastica da s. Pietro sino ai nostri giorni, specialmente intorno ai principali santi, Beati, Mortiri Patri, ai sommi Pontefici, Cardinali e più celebri scrittori ecclesiastici, ai varii gradi della gerarchia della chiesa catholica, alle città Patriarcali, arcivescovili e vescovili agli Scismi, alle Eresie, ai Concilii, alle Feste più solenni, ai riti, alle Ceremonie sacre, alle cappelle Papali, Cardinalizie e Prelatizie, agli ordini religiosi, Militari, Equestri ed Ospitalieri, non che alla corte Romana ed alla Famiglia Pontificia etc. etc. Compilazione die Gaetano Moroni Romano, Primo Aiutante di Camera di S. S. In Venezia, dalla Tipographia Emiliana 1840—46. 40 Voll. reicht bis Macerata incl. 8vo. Jeder Band von 20 Bogen.

Dieses Dictionär hat vor neuern Erscheinungen dieser Art den Vorzug, daß es keine Rücksicht nimmt auf die Bogenzahl und den dadurch erwachsenden Preis, daher sehr viele Artikel zu umfangreichen Abhandlungen angewachsen sind, z. B. der Artikel Aegypten, der aus der Feder Gregors XVI. selbst geflossen sein soll, nimmt 53 Seiten ein; sehr viele andere sind von Gelehrten, welche durch ihren Beruf und ihre Stellung mit den Gegenständen ganz vertraut waren; daher das Werk besonders instructiv über Italien und Rom. Die angegebene Litteratur ist sehr ausge-

wählt. Es verdient daher als eine wirkliche Bereicherung der Kirchengeschichte, Geographie, christlichen Alterthümer und des Kirchenrechts betrachtet zu werden. Da der Herausgeber, Gaetano Moroni, sich der besondern Gunst Gregors XVI. erfreute, so war es ihm allerdings nicht schwer, die gelehrtesten Männer Roms und Italiens für sein Werk zu vereinigen, ob dies jetzt noch der Fall sein wird, müssen wir erwarten. Auf jeden Fall wäre es zu bedauern, wenn die Fortsetzung unterbrochen oder die Gediegenheit der Artikel einen Abbruch erlitte.

Thomas von Aquin und seine Zeit nach Touron Delecluze und den Quellen von Harry Hoertel. Augsburg, 1846. Verlag der Matth. Rieger'schen Buchhandlung.

Die Biographie eines Thomas nimmt nebst dem aszetischen Interesse, das sie mit anderen Lebensbeschreibungen eines Heiligen gemeinsam hat, ihrer Natur nach auch ein wissenschaftliches, allgemein historisches Interesse in Anspruch. Ein Mann, der, wie er, auf der Höhe der Wissenschaft stand, dessen geistige Thätigkeit dazu keine Grenzen kannte, mußte nothwendig, wenn auch in seiner äußern Erscheinung unter dem Gewande des Ordensmannes und in den engen Klosterzellen ein verborgenes Leben führend, in die geistigen Zeitschwingen gewaltig eingreifen. Welche literarische Größe des 13. Jahrhundert, so fragt mit Recht der Verf. in der Vorrede, könnte wohl an Umfang und Tiefe geistiger Bildung mit dem Manne sich messen, in dem die gesammte Wissenschaft seiner Zeit den sprechendsten Ausdruck gefunden hat? Wird uns das Leben und Wirken eines so begabten, gebildeten und produktiven Geistes, wie Thomas von Aquin, in anschaulichem Bilde vorgeführt; so erhalten wir zugleich einen Blick in den Geist seiner Zeit, und damit den Schlüssel

zum Verständnisse und zur Würdigung des so vielfach nicht verstandenen und mißkannten Mittelalters. — So begrüßen wir denn das vorliegende Werkchen, das nach des Verfassers Absicht eine bloße Skizze sein soll, als eine willkommene Erscheinung. Der Verf. hat, so weit es innerhalb der Grenzen einer gedrängten Skizze ausführbar ist, nach unsrer Meinung seine Aufgabe gelöst. Dem zunächst Erbauung suchenden Leser führt er das Bild eines großen Heiligen vor, der auf der Höhe christlicher Weltanschauung stehend, alles Irdische für Koth erachtend, in Gebete und Beschaulichkeit ein mit Christo verborgenes Leben führend nur höheren geistigen Gütern nachstrebt: den kräftigen Antrieb zum tugendhaften Leben wird dem Leser das Bild eines Heiligen geben, der, obgleich der größte Mann seiner Zeit, an Reichthum des Wissens über Alle hervorragend, zugleich arm im Geiste von ächtchristlicher Demuth erfüllt war. — Der mehr aus wissenschaftlichem Interesse das Werk zur Hand nehmende Leser wird in Thomas den Forschergeist anstaunen, der an Tiefe der Spekulation und ausgebreitetem Wissen alle seine Zeitgenossen überstrahlt, und als Stern erster Größe in der christlichen Literaturgeschichte aller Zeiten dasteht. Der Verf. hat uns einen Blick in den Entwickelungsprozeß des reichbegabten Geistes dadurch eröffnet, daß er nach einer gedrängten Uebersicht der Haupt-Häresien der Vorzeit, und einer Betrachtung der Anschauungsweise und Lehrmethode der Zeitgenossen des Thomas: eines Abälard, Petrus Lombardus, und seines berühmten Lehrers Albertus Magnus, die Hauptmomente in der Entwickelung der christlichen Theologie bis auf die Zeiten des h. Thomas verfolgt. Dann führt er uns denselben vor in seinem Lehrerberuf, wie er auf dem Lehrstuhle der Theologie alle denkenden Köpfe seiner Zeit durch die Macht des Wortes mit Gewalt an sich zieht, und die herrschenden philosophischen Zeitideen mit dem kirchlichen Lehrbegriffe zu versöhnen bemüht ist. Zugleich wird der Leser in den Geist sämmtlicher Schriften des Heiligen, deren Hauptinhalt und Tendenz vor-

gelegt wird, eingeführt, und hat so an diesen vielfachen Produkten des scharfen Dialektikers Gelegenheit Kenntniß der scholastischen Methode zu gewinnen. — Die Weise, wie der Verf. die einzelnen Partien im Leben des Thomas durchführt, läßt uns zugleich den Geist des Mittelalters auffassen und würdigen: Ordensinstitute und Kreuzzüge, und andere mittelalterliche Institutionen erscheinen uns von ihrer Lichtseite; jedoch ist der Verf. auch unparteiisch genug, deren Schattenseite, wie sie in damaligen Begebnissen zum Vorschein kommt, nicht zu verkennen. In letzgenannter Rücksicht jedoch können wir dem Verf. nicht vorenthalten, daß uns die beiden Päpste Hildebrand und Innozenz III. in der Weise, wie er sie die Institute der Bettelorden auffassen läßt, als zu engherzig gezeichnet erscheinen.

Schließlich müssen wir das vorliegende Werk eine zeitgemäße Erscheinung nennen, und möchten wir dasselbe gerne gewissen Leuten als eine heilsame Remedur gegen kränkelnde Anschauungsweisen zur Lektüre anempfehlen. War St. Thomas von Aquino auch als scharfer Dialektiker nicht schon deshalb in unkirchlicher Richtung befangen; hat vielmehr die katholische Kirche, eben weil er in dieser Richtung die katholische Wahrheit zeitgemäß gegen die damaligen Irrthümer vertheidigte, ihm einen Platz inter Sanctos doctores Ecclesiae eingeräumt; ist es wahr, was unser Verfasser S. 129. mit Recht sagt, daß man im ganzen großen Werke seiner Summa nichts findet, was den Geist vergnügen, das Gemüth erlaben könne, wo auf den Verstand allein, auf den reinen trocknen, sehr scharfen Verstand Alles abgesehen ist; dann sollte man auch endlich aufhören, eine Richtung in der katholischen Theologie, die innerhalb der Grenzen des kirchlichen Glaubens die Rechte des Verstandes und der Vernunft behaupten will, um so weniger als a priori unkirchlich und verwerflich zu bezeichnen, als eben die Gegner der Kirche in unsrer Zeit in einer Weise auftreten, daß sie nur von Männern überwunden werden können, welche mit Thomistischem Geschosse gewaffnet ihnen gegenüberstehen. —

Auch müssen die so oft gehörten Tiraden: als sei wahre Pietät mit philosophischem Forschergeiste unverträglich, als müsse ausgebreitetes Wissen nothwendig zum Vernunftstolze führen, da verstummen, wo, wie im Leben des h. Thomas, Wissen und Glauben in schönster Harmonie erscheinen, und aus diesem schönen Bunde die Blüthe christlicher Mystik sich bis zur vollendeten Heiligkeit entfaltet.

Der Priester als Richter und Seelenarzt bei der Verwaltung des h. Bußsakramentes. Von einem ehemaligen Professor der Theologie von St. Sulpize, Verfasser mehrer theologischen Werke. In's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen begleitet von einem katholischen Geistlichen. Erste Lieferung. Aachen, 1847. Verlag der Cremer'schen Buchhandlung.

Beim Erscheinen eines aus einer fremden Sprache übersetzten Werkes ist's so Brauch, daß der Uebersetzer dasselbe mit einem einleitenden Worte anempfiehlt, das dann gewöhnlich dahin lautet: der Name des gefeierten Verfassers des Originals bürge für die Vortrefflichkeit des Werkes. Da nun unser Uebersetzer den Namen des Verfassers nicht zu nennen für gut befand, so hat er sich in die Lage versetzt gesehen, in seinem selbsteigenen Urtheil die Vorzüge seines Clienten hervorzustreichen. Das geschieht in der Vorrede folgendermaßen: „Das Werk habe in Frankreich und „Belgien großen Beifall und Anerkennung gefunden, und „werde dieselben, wenn nicht im höhern Grade, auch in „unsrem deutschen Vaterlande verdienen. Es liefere einen „neuen, würdigen, seines Wissens von einem andern bis „jetzt erschienenen Werke noch nicht übertroffenen Beitrag „zur Anleitung in der segenreichen Verwaltung des h. Buß„sakramentes. Es sei, wenn irgendwo, dann besonders in

„Deutschland das Bedürfniß nach solchen Handbüchern vor-
„handen, die mehr positiv als spekulativ im ächt kirchlichen
„Geiste Theorie und Praxis vermitteln und die zwischen
„Beiden sich befindende große Lücke ausfüllen. Alle prak-
„tische Seelsorger, die auf der Universität oder im Seminar
„nach der neuen von einigen der Neologie huldigenden Leh-
„rern mehrfach versuchten Behandlung der katholischen Mo-
„ral und Pastoral gebildet worden, hätten, wenn nicht die
„gänzliche Unbrauchbarkeit, doch gewiß die große Unzuläng-
„lichkeit derselben für die praktische Seelsorge erkannt.“
Wir sind durch diese Vorrede des Uebersetzers in wenigen
Worten über Vieles gelehrt worden: 1) das Werk an sich
sei vortrefflich; — 2) müsse im hohen Grade in Deutsch-
land Beifall finden; — 3) sei noch von keinem bisher er-
schienenen Werke des Faches übertroffen, und 4) die Be-
handlung der Moral und Pastoral auf unsren Universitäten
und in den Seminarien sei durchweg neolog und für das
Leben unzulänglich oder ganz unbrauchbar; — diesem Um-
stande endlich, so belehrt uns 5) der Uebersetzer in einer der
Vorrede angehängten langen lateinischen Note, habe der
Rongeanismus seine schnelle Verbreitung in Deutschland zu
verdanken. — Hat der Hr. Uebersetzer sich die Erlaubniß
genommen, dem Absatz des Werkes, das 1 Thlr. 20 Gr.
kosten soll, durch seine möglichst pomphafte Empfehlung vor-
zuarbeiten, so wolle er uns erlauben, ihm nicht auf's Wort
zu glauben, sondern vielmehr das Werk selbst anzusehen,
und nach W a h r h e i t darüber zu referieren. Unser Urtheil
ist kurz: 1) Ist auch manches Gute und Brauchbare darin
zu finden, so ist eben so Gutes und meist Besseres in den
bereits vorhandenen deutschen Schriften desselben Faches zu
lesen; mithin war die Herausgabe des vorliegenden Werkes
wenigstens überflüssig. 2) Das Meiste ist plan und der Art
handgreiflich, daß es auch dem angehenden Beichtvater nicht
erst vorgesagt zu werden brauchte, und daß es sehr schlimm
um das Talent unserer Kandidaten des Priesterstandes be-
stellt sein müßte, wenn ihr gesunder Menschenverstand auf

der Grundlage einer guten Dogmatik nicht schon von selbst zu jenen Resultaten gelangen sollte. Es wird hiermit nicht bestritten, daß nicht auch dem mit Geist und Kenntnissen begabten angehenden Beichtvater eine sogen. Kasuistik gute Dienste leisten möge; allein eine solche soll so wenig platt und trocken sein, daß auch die Besprechung der individuellsten Fälle den Leser zum Selbstdenken spornt, um für alle einschlägige Fälle sich selbst die Regel abstrahiren zu können. Eine Anforderung, die wir im vorliegenden Werke vermissen. — Endlich 3) ist die Art nnd Weise der Durchführung für unsere deutschen Bildungs-Zustände, die doch der Hr. Uebersetzer im Auge hatte, unangemessen. Somit, schließen wir mit Recht, hätte die Herausgabe sehr gut unterbleiben können, und würde unsere Literatur um nichts ärmer, und die Pastoration im Beichtstuhle keineswegs unfruchtbarer bleiben, wenn das Ganze mit dieser ersten Lieferung geschlossen würde. Wer nicht etwas Besseres und Zweckmäßigeres zu leisten versteht, als das im selben Fache bereits Vorhandene, der lasse sich nicht in die Schriftstellerei ein. Nebstdem, daß er dem höchsten Richter von jedem unnützen Worte dereinst wird Rechenschaft geben müssen, hat er auch, falls er seine Waare über Gebühr angepriesen hat, gegen den Käufer die unabweisliche Pflicht der Restitution. — So wie den Verfasser, hat der Uebersetzer auch sich selbst nicht genannt. Letzterer hat auch wohl dabei gethan, statt seines Namens blos die Chiffer J. P. H. M. in N. zu setzen; er würde sich sonst beim lesenden Publikum durch seine Noten und namentlich die allgewaltige Teufelei S. 139. u. ff. eben so lächerlich gemacht haben, als dasselbe in ihm einen, die Bildung seiner Zeit verkennenden, und mit hochfahrendem Dünkel über Bildungsanstalten absprechenden Rekomisten würde kennen gelernt haben.

Praelectiones Historiae Ecclesiasticae, quas in collegio Urbano sacrae Congregationis de propaganda Fide, et in Pontificio Seminario Romano habuit Ioannes Baptista Palma, Sacerdos Romanus, nunc in Universitate Romana Hist. Ecclesiast. Professore. T. IV in 8 partib. (der achte fehlte noch im Jahre 1846) 1838—1846. 8.

Die Kirchengeschichte Palma's ist schon in der Litteratur einiger kirchenhistorischen Werke angezeigt worden, jedoch ohne Auskunft über ihre Beschaffenheit. Im Allgemeinen bemerken wir, daß sie den gediegeneren Leistungen ihrer Art beigezählt werden kann, ohne Anspruch auf neue Entdeckungen oder scharfe Kritik zu machen, sie ist vielmehr das Resultat eines sorgfältigen Quellenstudiums, verbunden mit der Benutzung der vorzüglichsten älteren Leistungen im Fache der Kirchengeschichte. Auch die lateinisch geschriebenen Werke der protestantischen Historiker Deutschlands, eines Mosheim, Walch, Schroekh, sind dem Verf. nicht fremd geblieben. Die Sprache ist zwar nicht die klassische eines Livius oder Sallust, aber sie ist correct, ungesucht und fließend. Ursprünglich hatte der Verf. die Absicht, erst seine Institutiones Hist. Eccles. dem Druck zu übergeben und dann Abhandlungen (selecta praecipua H. E. capita ex quolibet saeculo usque ad aetatem nostram disertius exponere, et de controversiis illa respicientibus agere) folgen zu lassen, änderte jedoch im Interesse seiner Zuhörer den Plan, und besorgte zuerst die Herausgabe der selecta capita, unter obigem Namen Praelectiones, über die nahmhaftesten Controversen Materien jedes Jahrhunderts. Sie haben Aehnlichkeit mit den Dissertationen, die Natalis Alexander jedem Jahrhunderte angehängt hat, doch fehlt ihnen meistens der gelehrte Apparat des Dominikaners in der Anführung der zahlreichen Belegstellen, wahrscheinlich weil er nur die Einführung der Theologie studirenden Jugend in die Kirchengeschichte vor Augen hatte, ohne die Absicht, die Untersu-

chungen zu erschöpfen. Daher hat er sie wohl auch Capita selecta und nicht dissertationes überschrieben. Am dürftigsten behandelt sind die Häresieen.

Der erste Band umfaßt die Abhandlungen über die Controversen der ersten 5 Jahrhunderte der christlichen Aera, der zweite Band die vom 5. bis 10. Jahrhundert incl., der dritte vom 11. bis 14. incl. und der vierte vom 15. bis 19. Jahrhundert. Doch ist uns davon bis jetzt nur der 1. Theil zugekommen, welcher mit einer Abhandlung über Leo X. schließt. Wir wollen jetzt die Titel der Abhandlungen oder Capita, wie er sie nennt, anführen, und wo es uns nöthig scheint, mit Bemerkungen begleiten.

Erstes Jahrhundert Caput I.: De anno natali Domini Nostri Iesu Christi p. 1—18. Der Verf. erklärt sich für das J. 747 U. C. der Varronianischen Berechnung und folgt hierin ganz der Abhandlung des Camaldulenser Abts und Cardinals Henric. Sanclementinus (de emendatione aerae vulgaris. Romae 1792), welche er nach eignem Geständniß im Auszuge liefert. C. II.: De anno quo Christus mortuus est. Er setzt es in das J. 782, oder 29 unsrer Zeitrechnung und in das 15. J. der Regierung des Tiberius. Consulibus Rubellio Gemino et Fusio Gemino, nach dem Vorgange von Sanclementinus (Exercitatio chronologica de anno Dominicae Passionis, ad calcem operis de emend. aerae vulg.). Nach Zumpts Annalen fällt jedoch das fünfzehnte Jahr der Regierung Tibers in das J. 781 U. C. So viele Wahrscheinlichkeit auch diese Annahme hat, so bringt sie den Verf. doch in einen Conflict mit Lucas Evang. c. III. VI, dem zu Folge Johannes erst im 15. Jahre der Regierung Tibers sein Predigtamt begonnen und Christum getauft habe. Diesen Widerspruch sucht der Verf. durch eine veränderte Interpunction der Stelle bei Lucas zu heben. Doch wir wollen ihn selbst hören: „Ostendendum tamen est, quae probabilis responsio — auf den Einwand — afferri debeat: Illa profecto, qua statuitur, Lucam dum commemoravit annum 15. Tiberii, non annum, quo Christus

baptizatus est, sed annum, quo mortem oppetiit, indicare voluisse. Sane Eusebius Caesar. L. 3. c. 24. H. E. notat, atque id legenti S. Lucae Evangelium occurrit, Evangelistam, tertio, et sequentibus Evangelii sui capitibus, ea tantum comprehendisse, quae postremo vitae suae anno, et post Ioannem Bapt. ab Herode in vincula coniectum a Christo gesta fuerunt. Hoc vero cum in primis sit vero simile, cumque de baptismo pauca tantum Lucas perstringet, cetera autem, quae postremum vitae Christi annum respiciunt, prosequatur, inde sequi omnino videtur, ut epocha, quam capitis tertii initio indicavit, non ad tempus, quo Christus baptizatus est, sed ad postremum praedicationis annum referri debeat.

Atque ut ea difficultas tollatur, quae ex verborum Lucae ordine, et non interrupta oratione oriri posset, ex qua fit, ut iuxta usitatam interpunctionem, ita coniuncta videatur epochae illius indicatio cum suscepto a Ioanne praecursoris munere, Christique baptismo, ut annus Tiberii a Luca commemoratus, non annum, quo Christus mortuus est, sed annum, quo baptizatus fuit, debeat significare usitata ipsa eiusdem loci interpunctio mutanda est, ea ratione, qua post Annam et Caipham commemoratos, orationis absolutum habeatur exordium. Hac audem interpunctione mutata impedimentum tollitur; quominus epocha illa, quam Lucas habet, annum baptismi Christi commemorare videatur." Die Veränderung der Interpunction in der angegebenen Weise scheint uns jedoch aus grammatischen Gründen nicht zulässig.

C. III.: De Christianae Religionis propagatione primis Ecclesiae temporibus, eine besonders gegen Gibbons (Verfall und Untergang des römischen Reiches) Meinung, daß die schnelle Verbreitung des Christenthums ihre natürlichen Gründe habe, gerichtete Abhandlung, ohne neuen Aufschluß. C. IV.: De Persequutione in Christianos a Nerone excitata, macht es sehr wahrscheinlich, daß Nero Edicte gegen die Christen erlassen und daß in Folge derselben die Ver-

folgung der Christen eine allgemeine gewesen. C. V.: De persecutione a Domitiano in Christianos commota, nur das bereits Bekannte enthaltend. C. VI.: De D. Petri Apostolorum Principis Romam adventu. Der Verf. huldiget der Meinung des Eusebius, daß Petrus schon im J. 36 nach Antiochia gekommen, und bereits 42 von da nach Rom abgereist sei. Wir hätten gewünscht, daß er die Einsprüche, welche man aus der Apostelgeschichte dagegen erhebt, untersucht und zurückgewiesen hätte, doch davon sagt er kein Wort. C. VII.: De Romano D. Petri Episcopatu, das Bekannte gut zusammengestellt, und die Einwürfe zurückgewiesen, ohne Neues vorzubringen. C. VIII.; De R. R. Pontificibus D. Petri proximis successoribus, unerheblich. C. IX.: De Simone Mago et Gnosticis in alter Weise behandelt, er nimmt an, daß Justin sich getäuscht, und den Simon Magus mit dem Sabinischen Gotte Semon verwechselt habe.

Zweites Jahrhundert. C. X.: De Persequutione, quam sub Trajano Imp. Christiani passi sunt, vorzüglich gegen Dodwells Dissert. Cyprian. XI de Paucitate martyrum gerichtet; doch giebt der Verf. zu, daß Trajan keine neuen Gesetze gegen die Christen erlassen habe. Sehr richtig bemerkt er, daß, wenn ein Statthalter wie Plinius eine ganze Anzahl Christen hinrichten ließ, die übrigen Statthalter gewiß nicht zurückgeblieben sein werden. C. XI.: De Persequutione Christianorum sub Hadriano Imperatore, wiederum gegen Dodwell gerichtet. C. XII.: De persequutione Christianorum tempore Antonini Pii Imp. behauptet, daß Antonin bis zum 13. Jahre seiner Regierung die Christen verfolgt und daß sehr Viele unter ihm hingerichtet worden. Letzteres ist nicht in Abrede zu stellen, aber wir wünschten, er hätte den Beweis geliefert, daß die Verfolgungen vom Kaiser ausgegangen seien und daß vom J. 150 Pius die Verfolgungen sistirt habe. C. XIII.: De Persequutione Christianorum sub Marco Aurelio Imperatore, ohne Bedeutung. C. XIV.: De Legione Melitinensi in exercitu Marci Aurelii

bellum contra Quados et Marcomannos gerentis, ohne Bedeutung. C. XV.: De Arcani disciplinae antiquitate führt diese Einrichtung bis aufs apostolische Zeitalter hinauf und vertheidiget sie gegen die Protestanten, recht bündig. C. XVI.: De materia Arcano subiecta. Diese Materia, vorzüglich das Mysterium S. S. Trinitatis und Eucharistiae. Die Einwendung, daß Justins Mittheilungen darüber in der ersten Apologie dagegen sprachen, weiset er durch den Zweck derselben zurück, die höchsten Obrigkeiten vollständig über das Wesen und den Cultus der Christen zu belehren. C. XVII.: De Arcani disciplinae utilitate. C. XVIII.: De argumento ex arcani disciplina desumpto ad confirmandam catholicam doctrinam de S. S. Eucharistiae sacramento. Sehr treffend bemerkt der Verf., wenn die Lehre Zwingli's, oder Calvins vom h. Abendmahle in der ersten Kirche gegolten hätte, so hätte man sie vor den Heiden und Katechumenen nicht verbergen dürfen. C. XIX.: De controversia circa Paschatis celebrationem. Der Verf. rechtfertiget das Einschreiten Victors in dieser Angelegenheit, weil die Montanisten und der römische Priester Blastus die Meinung hätten angefangen geltend zu machen, daß die Christen divino iure gehalten wären, Ostern mit den Juden zu feiern, daher besorgt habe, daß auch die Asiaten von diesem Irrthum angesteckt würden. C. XX.: Quid iudicandum sit de Victoris I. R. Pontif. agendi ratione in controversia de Paschatis celebratione. Rechtfertiget das Verfahren des Papstes durch die Wichtigkeit der Uebereinstimmung in einem so bedeutenden Disciplinarpunkte, durch die bereits angegebene Besorgniß eines Irrthums, und durch den innegehaltenen Gang des Verfahrens. Auf jeden Fall ist Polycrates mehr zu tadeln, daß er in einer schon für das bürgerliche Leben so wichtigen Sache, wie die Feier des Hauptfestes in der Kirche, der Allgemeinheit sich nicht fügen wollte. Entweder betrachtete Polycrates die Feier nur als Disciplinarsache, und dann war seine Widersetzlichkeit bei der unendlich großen Mehrzahl der Kirchen, die Ostern am Sonntage feierten, nicht

zu entschuldigen, oder er betrachtete die Feier mit den Juden als dogmatischen Punkt, und dann hatte Victor allerdings Recht den Irrthum nicht festwurzeln, nicht um sich greifen zu lassen. C. XXI.: De haeresibus quae saeculo II. Ecclesiam perturbarunt. Oberflächlich.

Drittes Jahrhundert. C. XXII.: De persequutione, quam sub Septimio Severo Imperatore Christiani pertulerunt. Abermals gegen Dodwell. C. XXIII.: De controversia num Alexander Severus Imp. christianus fuerit gegen P. E. Jablonsky's commentatio de Alexandro Severo christianorum sacris per Gnosticos initiato. C. XXIV.: De Persequutione a Maximino Imp. contra Christianos commota. C. XXV.: De Decii Imperatoris Persequutione contra Christianos, unbedeutend. C. XXVI.: De Persequutione sub Valeriano Imp. a Christianis tolerata. C. XXVII.: De controversia christianos in persequutione lapsos respiciente, eine recht gut geschriebene Abhandlung. C. XXVIII.: De veritate controversiae saeculo tertio excitatae circa iterandum baptismum ab Haereticis collatum und C. XXIX.: De Stephani I. R. Pontif. sententia circa virtutem baptismi ab haereticis collati, et de Cypriani agendi ratione in ea causa. Zwei den Streitpunkt klar auseinandersetzende Abhandlungen; nur hat sich der Verf. auf keine Widerlegung der Gründe Cyprian's, Firmilian's und der africanischen Synoden eingelassen, was doch offenbar erforderlich ist, um die Meinung jener Bischöfe richtig zu beurtheilen und ihnen von ihrem Standpunkte aus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der Verf. hat hier die historische Unpartheilichkeit nicht ganz beobachtet. Die Africaner waren bona fide im Irrthum, und verdienten daher Seitens des Papstes Stephan größere Rücksicht. C. XXX.: De Synodo Antiochena, in qua Paulus Samosatenus condemnatus est, ermangelt einer gründlichen Darstellung der Irrthümer des Paul von Samosata. C. XXXI.: De haereticis, qui saeculo tertio Ecclesiam perturbarunt, et de Novatiano schismate, unerheblich. C. XXXII.: De Poenitentia canonica. Nicht erschöpfend.

C. XXXIII.: De sacrorum rituum institutione, et de templis veterum Christianorum, vorzüglich gegen die Behauptung Mosheims (Institution. historae eccles. ant. et recent. saec. III. P. 2. §. 1 et 4) gerichtet, als verdankten viele Ritus in der Kirche, besonders die Exorcismen, ihren Ursprung dem Studium der platonischen Philosophie oder auch dem Aberglauben der Orientalen rücksichtlich der Dämonen.

Viertes Jahrhundert. C. I.: De imperii Romani statu saeculo Ecclesiae quarto ineunte, sehr unvollständig. C. II.: De Diocletiana persequutione gegen Dodwells Dissert. XI de paucitate martyrum. C. III.: De Imperatoris Iuliani Apostatae conatibus adversus christianam religionem et de tentata ab eo templi Hierosolymitani restitutione, ohne Bedeutung. C. IV.: De Signo Crucis, quod Imperatori Constantino in coelo obiectum est. Der Verf. vertheidiget den von Eusebius im Leben Constantins über die Erscheinung gegebenen Bericht. C. V.: De Christiana Religione a Constantino suscepta hat wie schon der Titel sagt, kein scharf bestimmtes Thema. Um Constantin recht zu würdigen, muß man die Zeit und Umgebung, in der er aufwuchs, in Anschlag bringen, er konnte von sich sagen probo meliora, aber nicht selten sequor deteriora. Das Heidenthum, in welchem er, und an hoher Stelle, aufgewachsen war, machte wiederholt seine Gewalt auf seine moralische Natur geltend. Außerdem hinderten die Schmeicheleien der arianisch gesinnten Bischöfe, welche ihn umgaben, eine radicale Wiedergeburt im Geiste des Christenthums. C. VI.: De Schismate Donatistarum. C. VII.: De Melchiadis R. P. iudicio in Causa Donatistarum. Zwei recht klar geschriebene Abhandlungen über den Ursprung, Fortgang und die Unterdrückung des Donatismus. C. VIII. bis XIV. incl. behandeln die arianische Angelegenheit, doch mehr die äußere Erscheinung, als den Ursprung und die innere Entwicklung des Irrthums. C. XV.: De concilio Constantinopolitano, Generali II. sehr oberflächlich. C. XVI.: De Nectario Episcopo Constantinopolitano, betrifft die Abschaffung des Bußpriesters und weiset nach,

wie dadurch der speciellen Beichte der Feinde als göttlicher Einsetzung kein Eintrag geschehen sei. C. XVII.: De S. Ioannis Chrysostomi ad S. Innocentium I. P. Max. appellatione, beweist das Factum der Appellation und erzählt was Innocenz im Interesse des h. Chrysostomus gethan. C. XVIII.: De Haeresi Pelagiana enthält eine sehr beredte Vertheidigung des Zosimus (?). C. XIX.: De Apiarii Presbyteri dioecesis Siccensis in Africa ad Zosimum Pontif. appellatione und C. XX. de Africanorum Episcoporum sententia, et agendi ratione, in Apiarii Presbyteri causa. Beide Abhandlungen haben den Zweck darzuthun, daß die africanischen Bischöfe nur gegen die Appellation minderer Kleriker an den h. Stuhl, nicht aber der Bischöfe an denselben protestirt haben. Die noch übrigen fünf Capita behandeln die Geschichte des Nestorianismus und Monophysitismus, ohne jedoch tieferes Eingehen auf diese Häresien.

Katholische Bilderpostille für Kirche, Schule und Haus. Enthaltend in römischer Reihenfolge sämmtliche Episteln und Evangelien des Kirchenjahres nach Allioli's vom apostolischen Stuhle approbirter Bibelübersetzung, und Betrachtungen über die sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien nach den heiligen Vätern und den bessern homiletischen Schriften der neuern Zeit, welche möglichst das Ganze der Glaubens- und Sittenlehre umfassen, mit gleichzeitig fortschreitenden Erklärungen der wichtigsten kirchlichen Gebräuche und Ceremonien. Von J. Blum, Pfarrer. Mit Genehmigung des hohen katholisch-geistlichen Consistoriums im Königreich Sachsen. Mit sieben Stahlstichen, vielen Holzschnitten in Randverzierungen, nach berühmten Originalen alter und neuer Zeit von Raphael, Titian rc. . . . . mit verzierten Anfangsbuchstaben, allegorischem Titel in Buntdruck und Umschlag. Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung 1846. gr. 8. S. 707.

Die von den Juden beobachtete Sitte, in ihren gottes-

dienstlichen Versammlungen einzelne Abschnitte aus den hh. Büchern vorzulesen, wurde zweifelsohne durch die Apostel selbst auch auf christlichen Boden verpflanzt und so zwar, daß bei der Feier des größten der christlichen Heilsgeheimnisse, der h. Messefeier, jedesmal zwei solcher Abschnitte vorgelesen wurden, von denen wir den ersten, wenn nicht ausschließlich, denn doch vorzüglich aus den Schriften des N. B., den zweiten aber immer nur aus einem der vier Evangelien genommen finden. Diese Vorlesestücke waren jedoch uranfänglich noch keineswegs für die einzelnen Tage und Feste und mit Rücksicht auf besondere Anlässe und Gelegenheiten genau und fest bestimmt, sondern es blieb deren Auswahl vielmehr dem jedesmaligen Ermessen der einzelnen Kirchenvorsteher anheimgegeben. In dieser Beziehung konnte denn auch anfangs von einer auch nur in etwa allgemeinern Uebereinstimmung noch nicht die Rede sein. Indessen währte es doch nicht gar lange, bis man eine solche für wenigstens mehr oder minder weitere Kreise als zweckdienlich erkannte und wünschte. Es wurde daher nach und nach in den einzelnen Sprengeln eine bestimmte Anzahl dem kirchlichen Zwecke und Bedürfnisse entsprechender biblischen Abschnitte ein für allemal ausgewählt und für den gottesdienstlichen Gebrauch entweder je nach deren Gattung in besondere Bücher, Lektionarien oder Epistolarien und Evangelien genannt, zusammengetragen oder doch zum wenigsten in einem eigenen Register — liber comitis — bestimmt bezeichnet. Die große Ehrfurcht, welche man vor der h. Handlung hegte, wobei zunächst diese Epistel- und Evangelien-Bücher in Anwendung kamen, bewirkte mit Recht, daß man auf deren würdige Ausstattung möglichst große Sorgfalt verwendete, wie dies einzelne aus frühesten Zeiten auf uns gekommene Exemplare derselben von anerkanntem Kunstwerthe bezeugen.

(Schluß folgt.)

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Kurze und faßliche Abhandlung über den Ablaß.

Eingesandt von einem praktischen Seelsorger bei Gelegenheit des Jubiläums Papstes Pius IX.

Um zu einem klaren Begriffe über das Wesen des Ablasses zu kommen, wird es nothwendig sein, vorab zu untersuchen, was die Kirche über Strafen der Sünden und über Genugthuung als Glaubenslehre festgestellt hat.

Sie lehrt, daß, wenn Gott auch einem Sünder um Jesu Willen die begangenen Fehler verzeiht, und ihm die ewigen Strafen nachläßt, er ihm doch nicht zugleich allemal die zeitlichen Strafen der Sünden nachläßt. In ihrer letzten allgem. Versammlung Sess. 14. Can. 12. erklärt sie: „Wenn einer „sagt, daß mit der Schuld auch immer die ganze Strafe von „Gott nachgelassen werde, und daß die Buße der Sünder an„ders nichts sei, als der Glaube, wodurch sie erkennen, daß „Christus für sie genug gethan habe, der sei im Banne." Und was die Kirche hier lehrt, wird auch durch die klarsten Zeugnisse der h. Schrift bestätigt. Als unsre ersten Stammeltern gefallen waren, versprach ihnen Gott Verzeihung und Erlösung (eduxit illum a delicto suo. lib. Sap. cap. 10.) und dennoch verhängte er über sie zeitliche Strafen. Zur Eva sprach er: „ich will die Beschwerden deiner Schwanger„schaft mehren: in Schmerzen sollst du Kinder gebären, und „sollst unter der Gewalt des Mannes sein, und er wird über „dich herrschen. Zu Adam aber sprach er: dieweil du Ge„hör gegeben der Stimme deines Weibes, und von dem Baume „gegessen, von dem ich dir geboten: esse nicht davon, so sei „die Erde verflucht in deinem Werk; mit vieler Arbeit sollst

„du essen von ihr alle Tage deines Lebens, Dörner und Disteln „soll sie dir tragen, und sollst das Kraut der Erde essen. Im „Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis „du zur Erde wiederkehrst, von der du genommen bist; denn „du bist Staub, und sollst zum Staube wiederkehren.“

Als das Volk Israel sich durch Murren und Lästern wider den Herrn versündigt hatte, und Moses zum Herrn flehte, daß er die Sünde dieses Volkes vergeben möchte, sprach der Herr: (Numeri 14.) „ich habe vergeben nach deinem „Worte. So wahr ich lebe, soll die ganze Erde der Herr„lichkeit des Herrn voll werden: aber alle Männer, die meine „Herrlichkeit geschaut, und die Wunder, die ich in Aegypten „gethan, und in der Wüste, und mich versucht haben zehnmal, „und nicht gehorchet meiner Stimme, die sollen das Land nicht „sehen, welches ich ihren Vätern geschworen, nicht einer von „ihnen, der mich gelästert hat, soll es schauen.“

Das nämliche Beispiel, daß Gott dem Sünder die begangenen Fehltritte verzeiht, und dennoch zeitliche Strafen über ihn verhängt, finden wir an David (lib. 2. reg. 12.). Als dieser sich durch Ehebruch und Mord befleckt hatte, und darauf vor dem Propheten Nathan voll bitterer Reue ausrief: „ich habe gesündigt wider den Herrn,“ sprach Nathan zu David: „der Herr hat auch deine Sünde hinweggenommen: du „wirst nicht sterben. Aber weil du dadurch lästern machtest „die Feinde des Herrn, so soll der Sohn, der dir geboren „ward, des Todes sterben.“ Hier lehrt die h. Schrift nicht blos, daß nach Verzeihung der Sünden noch zeitliche Strafen abzubüßen bleiben, sondern sie giebt uns auch einen Grund dazu an: Ganz Israel wußte, wie Gott den Hirtenknaben David zum Könige des Landes erhaben, wie er ihn mit Wohlthaten überhäuft hatte. Auch war der Undank und das Verbrechen des David nicht unbekannt geblieben. Wie nahe lag es nun, daß Gottlose ausriefen: es ist kein heiliger und gerechter Gott, sonst würde er seine Hand von dem Undankbaren zurückziehen. Dieses von David gegebene Aergerniß, und diese Lästerung war also nach Lehre der h. Schrift die Ursache, warum Gott ihn mit zeitlichen Strafen heimsuchte.

Auch die Kirche gibt in der angezogenen Versammlung Sess. 14. Cap. 8. Gründe an, warum Gott mit der ewigen Strafe nicht immer die zeitliche nachläßt — „Und wahrlich“ — sagt sie — „scheint es auch die Weise der göttlichen Gerechtigkeit zu fordern, daß diejenigen, welche vor der Taufe „aus Unwissenheit gesündigt haben, von ihm anders in die

„Gnade aufgenommen werden, und wieder anders diejenigen,
„welche einmal von der Knechtschaft der Sünde und des Teu-
„fels befreit, und nach Empfang der Gabe des h. Geistes
„sich nicht scheuten, wissentlich den Tempel Gottes zu schän-
„den, und den h. Geist zu betrüben. Auch der göttlichen
„Güte geziemt es, daß uns nicht so ohne alle Genugthuung
„die Sünden nachgelassen werden, auf daß wir nicht Anlaß
„nehmen, die Sünden für gering zu achten, gleichsam den h.
„Geist schmähend und lästernd, und in noch schwerere fallen,
„den Zorn auf den Tag des Zornes auf uns häufend. Denn
„diese genugthuenden Strafen rufen uns zweifelsohne mächtig
„von der Sünde zurück, und halten uns gleichsam im Zaume,
„und machen die Büßenden für die Zukunft vorsichtiger und
„wachsamer; sie tilgen auch die Ueberbleibsel der Sünden, und
„heben durch entgegengesetzte Tugendhandlungen die durch
„schlechten Lebenswandel erzeugten sündhaften Gewohnheiten
„hinweg."

Fassen wir diese Gründe, wegen welcher Gott zeitliche Strafen über den Sünder verhängt, kurz zusammen, so sind es außer dem Sünder Aergerniß, Schwächung der Achtung vor Gott und seinem Gesetze, in dem Sünder sündhafte Neigungen und Gewohnheiten und ebenfalls Mangel an Achtung vor dem heiligen und gerechten Gotte.

Wenn nun Gott aus den angegebenen Gründen zeitliche Strafen über den Sünder verhängt, so ist es klar, daß Gott diese zeitlichen Strafen nachlassen kann, und in seiner Milde nachlassen wird, wenn der Sünder auf andre Weise, durch Buße (opera laboriosa) die Ursachen hinwegräumt, wegen welcher Gott zeitliche Strafen ertheilt. Oder sollte Gott auch dann noch strafen, wenn die Strafe überflüssig gemacht ist?

Der Catechismus Rom. de poenit. Quaest. 66. lehrt in dieser Beziehung: „Endlich wendet die von uns übernom-
„mene Strafe der Buße die Züchtigung Gottes und die über
„uns verhängten Strafgerichte ab. Denn also lehrt es der
„Apostel, wenn er sagt: Wenn wir uns selbst richteten, so
„würden wir nicht gerichtet werden; wenn wir aber gerichtet
„werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtiget, damit
„wir nicht mit dieser Welt verdammt werden." Das Conci-
„lium von Trient sagt im 13. Canon der 14. Sitzung: „Wenn
„jemand sagt, für die Sünden werde in Bezug auf die zeit-
„liche Strafe um der Verdienste Jesu Christi Willen keines-
„wegs Gott genug gethan durch die von ihm verhängten und

„geduldig getragenen oder von dem Priester auferlegten Strafen; noch auch durch die freiwillig übernommenen, „wie Fasten, Gebete, Almosen oder auch andere Werke der „Frömmigkeit, und daß also die beste Buße nur ein neues „Leben sei: der sei im Banne.“

Das war dann auch eine Mitursache, warum die Kirche es den Beichtvätern zur Pflicht machte, den Sündern, denen sie die Sünden und die ewigen Strafen der Sünden im Namen Jesu nachlassen, zu befehlen, den Büßenden heilsame und angemessene Genugthuungen aufzulegen. Das Concil von Trient sagt hierüber im angeführten Cap. 8.: „Es ist aber „auch in der Kirche Gottes niemals zur Abwendung „der vom Herrn verhängten Strafen ein sicherer „Weg erachtet worden, als daß die Menschen diese Werke „der Buße mit aufrichtigem Seelenschmerze fleißig üben“ — — — „Es sollen daher die Priester des Herrn, so viel „es ihnen Vernunft und Klugheit eingeben mag, nach Beschaffenheit der Vergehen und Vermögen der Büßenden heilsame und angemessene Strafen der Genugthuung auferlegen, „damit sie nicht, wenn sie etwa gegen die Sünden nachsichtig, „und mit den Büßenden zu gelinde umgegangen wären, sich „fremder Sünden theilhaftig machen, indem sie einige ganz „leichte Werke für die schwersten Vergehen auflegen. Sie „sollen aber darauf bedacht sein, daß die Genugthuung, die „sie auferlegen, nicht allein dazu diene, das neue Leben zu „bewahren, und die Schwäche zu heilen, sondern auch zur „Strafe und Züchtigung der begangenen Sünden: denn die „Schlüssel der Priester sind nicht blos zum Lösen, sondern „auch zum Binden übergeben.“ *)

*) Oben ist angeführt worden, daß Hinwegräumung der Ursachen, wegen welcher Gott die zeitlichen Sündenstrafen ertheilt, eine Mitursache sei, warum die Kirche den Sündern Genugthuungswerke auferlegt wissen will. Eine andre Ursache nämlich, warum die Kirche Bußwerke vorschreibt, ist, daß der Sünder, obgleich an sich unfähig, der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, durch den redlichen Willen, so viel genug zu thun, als in seinen schwachen Kräften ist, sich der Genugthuung des Heilandes würdig mache, und dieselbe sich aneigne; denn nach der Lehre des Concils participiren wir an der Genugthuung des Heilandes anders bei der Taufe, anders bei dem Sakramente der Buße. Der Wille, nach Maaß der schwachen Kräfte genug zu thun, und der Begriff der Buße ist so enge mit dem Begriffe der wahren Reue verbunden, daß, wenn der Sünder jede Bußübung verweigerte, er auch keine wahre Reue

Weil wir die zeitlichen Sündenstrafen überflüssig machen, und uns der Nachlassung derselben würdig machen können, wenn wir die Ursachen, warum Gott sie über uns verhängt, durch Buße hinwegräumen, so pflegte die Kirche schon in den ersten Zeiten für öffentliche Sünden auch noch öffentliche Bußen zu verhängen. — Wenigstens hatte sie bei den öffentlichen Bußen die Absicht, dadurch alle übeln Folgen der Sünde in und außer dem Sünder zu tilgen. Schon der Apostel Paulus schloß einen Corinther, der Blutschande begangen hatte, aus der Gemeinschaft der Kirche aus, und legte ihm auf, Buße zu thun. Auch nach den Zeiten der Apostel wurden große öffentliche Sünder zu schweren öffentlichen Bußwerken angehalten. Aus den vorhandenen Buß-Canonen der alten Kirche ersehen wir, wie einer, der vom Glauben abfiel, mit einer zehnjährigen Buße, wie eine ledige Person, die sich mit einer andern ledigen Person gegen die Keuschheit versündigt hatte, mit einer dreijährigen Buße, Ehebrecher mit einer Buße von 7 bis 10 Jahren, noch andre mit ähnlichen Bußen bestraft wurden. Im dritten Jahrhunderte finden wir schon die bekannten vier Abtheilungen und Stufen der Büßer. Einige durften gar nicht in der Kirche erscheinen, sie standen in der vor dem Eingange in die Kirche erbauten Halle, und flehten diejenigen, welche in die Kirche gingen, für sie um Erbarmung zu bitten. Sie hießen die Flentes — Weinende. Noch andre Büßer durften zwar in den untersten Theil der Kirche gehen, durften auch der Erklärung des Evangeliums und dem Vorlesen der Acten der Märtyrer beiwohnen, aber nicht dem h. Opfer; sobald die Opferung begann, befahl der Diakon ihnen, sich aus der Kirche zu entfernen. Sie hießen Audientes — Hörende. Die Prostrati oder Genuflectentes — Knieende — standen höher in dem Schiffe der Kirche, verrichteten verschiedene Bußübungen, mußten sich aber auch bei dem Offertorium entfernen. Endlich die Consistentes — Stehende — durften zwar dem h. Opfer beiwohnen, aber sie durften ihre Opfergaben nicht auf den Altar legen, und auch den Leib des Herrn nicht empfangen. Alle Büßer mußten dabei schwere Fasten und andre Bußwerke verrichten.

hätte, und somit auch nicht an der Genugthuung, an den Verdiensten Christi Theil nehmen, und Nachlaß der ewigen Sündenstrafen erlangen könnte.

Daß diejenigen Sünder, welche sich bußfertig diesen Strafen unterwarfen, und bis zu deren gänzlicher Abtragung einen wahren Bußgeist zeigten, dadurch die Folgen der Sünden in und außer sich tilgten, daß sie dadurch die Ursachen hinwegräumten; wegen welcher Gott zeitliche Sündenstrafen verhängt, und somit diese zeitlichen Sündenstrafen überflüssig machten, und deren Nachlassung erhielten, wer will daran zweifeln?

Indessen pflegte die Kirche, wenn sie an einem Sünder eine besondre Reue und einen besondern Bußgeist entdeckte, die Zeit der Buße abzukürzen. Schon der Apostel Paulus that dieses. Als der blutschänderische Corinther aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen war, kam er zu einer solchen Reue, und gerieth in eine so tiefe Angst, daß man fürchtete, er möchte in Verzweiflung gerathen. Da milderte die Kirchengemeinde von Corinth die Strafe des Bußfertigen, und ersuchte den Apostel Paulus, diese Nachsicht zu genehmigen. Innig gerührt schrieb der Apostel zurück: „Es ist genug, daß der „Strafbare die Zurechtweisung willig angenommen hat, die ihm „von mehrern ist ertheilt worden. Ich wünsche sogar, daß ihr „immer größere Nachsicht mit ihm haben, und ihn trösten möget, damit er nicht unter dem Uebermaße seiner Traurigkeit „erliege.“

Und wie der Apostel Paulus diesem Corinther die Bußzeit abkürzte, so thaten es auch seine Nachfolger im Amte, die Bischöfe. Wenn sie an einem öffentlichen Sünder eine innige Reue und einen besondern Bußgeist entdeckten, dann ließen sie ihm, namentlich wenn die Fürbitten frommer Gläubigen und Märtyrer in die Wagschaale kamen, einen Theil der kirchlichen Strafen nach. Diesen Nachlaß der öffentlichen kirchlichen Strafen nannte man Ablaß. Daß durch diesen Ablaß der Kirchenbußen auch zugleich die zeitlichen Strafen, die Gott über die Sünder zu verhängen pflegt, nachgelassen wurden, ist zwar von der Kirche nicht ausdrücklich gelehrt und entschieden; aber wir können es mit Sicherheit daraus schließen, daß jene Sünder, denen ein Theil der Kirchenbußen nachgelassen wurde, durch ihren besondern Bußeifer auch schon die Ursachen hinweggeräumt hatten, wegen welcher Gott sie mit zeitlichen Strafen heimgesucht hätte.

Die Kirche fällte das Urtheil, daß der Zweck erreicht sei, warum sie die öffentlichen Bußen verhängt hatte, und ließ darum den Rest der Strafen nach. Da die Kirche aus dem nämlichen Grunde aber die öffentlichen Bußen verhängte, aus

welchen Gott auch seine zeitlichen Strafen verhängt, so folgt daraus, daß die Kirche mit der Nachlassung ihrer öffentlichen Bußwerke auch die zeitlichen Sündenstrafen Gottes nachließ. — Aber hievon noch abgesehen, wenn die Kirche kraft der Binde- und Lösegewalt dem gut disponirten Sünder die ewigen Strafen nachlassen kann, sollte sie kraft derselben Gewalt nicht auch das Geringere, die zeitlichen Strafen, die Gott über den Sünder verhängt, nachlassen können, wenn sie das Urtheil fällen kann, daß es von Seiten des Sünders an der erforderlichen Disposition nicht fehlt? Der Apostel Paulus sagt ja auch in seinem 2. Corinther-Briefe Cap. 2. V. 10.: „Denn was ich erlassen habe, so ich etwas erlassen habe, das „ist euretwegen, in der Person Christi.“

Wenn sich nun mit Sicherheit annehmen läßt, daß mit dem theilweisen Ablaß der öffentlichen Kirchenbußen in den ersten christlichen Jahrhunderten auch die zeitlichen Strafen, die Gott ertheilt, nachgelassen werden, so entsteht die Frage, ob mit den jetzigen theilweisen und vollkommenen Ablässen, bei deren Ertheilung die Kirche von der Strenge der ersten Jahrhunderte bedeutend abweicht, auch zugleich die zeitlichen Sündenstrafen, die Gott ertheilt, nachgelassen werden, oder ob die jetzigen Ablässe ein bloßes Verzichten auf die alten öffentlichen Kirchenbußen seien. Ich antworte: Die jetzigen Ablässe sind in ihrem Wesen dasselbe, was die Ablässe der ersten Jahrhunderte waren. Die Kirche hat auch jetzt die nämliche Macht zu binden und zu lösen wie ehedem. Fehlt es dem Sünder nicht an der erforderlichen Disposition, hat er eine so innige Reue, einen so eifrigen Bußgeist, daß die Ursachen, weswegen Gott nach oben angeführtem Cap. 8. der 14. Session des Conciliums von Trient zeitliche Strafen über ihn verhängen würde, bei ihm nicht mehr vorhanden sind, oder größtentheils gehoben sind; so werden auch durch die jetzigen Ablässe die zeitlichen Strafen, die Gott verhängt, nachgelassen. Es folgt das aus der Natur der Sache und auch aus dem Dogma, welches festhält, daß die Kirche die Macht habe, Ablässe zu ertheilen, und daß die Ablässe sehr heilsam seien. Mit der Annahme, daß die Ablässe weiter nichts seien, als ein Verzichtleisten der Kirche auf die ehemaligen öffentlichen Bußen, kann das Dogma, daß sie sehr heilsam seien, nicht gut bestehen; denn wer an den jetzigen Ablässen der Kirche gar keinen Antheil nimmt, sie sich gar nicht zu gewinnen bemüht, wird ebensowenig den ehemaligen öffentlichen Kirchenbußen unterworfen, als derjenige, der durch Erfüllung der von der

Kirche vorgeschriebenen gottgefälligen Werke und Bußübungen sich des Ablasses würdig macht.

Den Einwurf, daß der Ablaß, selbst wenn er nur ein Nachlaß der Kirchenbußen sei, dennoch sehr heilsam sei, weil er an die alten Kirchenbußen erinnert, und dadurch zu freiwilligen Bußübungen ansporrnt, muß ich gesucht nennen; denn er wäre dann nicht heilsamer, als ein Gemälde, das einen Büßer der alten Kirche darstellt; und schwer ist es anzunehmen, daß die Kirche blos wegen dieses äußern zufälligen Grundes die Ablässe maxime salutares, höchst heilsam, genannt habe.

Es ist früher bemerkt worden, die Kirche lasse durch den Ablaß die von Gott verhängten oder die noch zu verhängenden zeitlichen Sündenstrafen nach, wenn ihre Ursachen größtentheils gehoben sind. Wie bei dem Nachlaß der ewigen Sündenstrafen, so können auch bei dem Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen die Macht der Kirche, die sich auf die Verdienste und die Verheißungen Jesu Christi gründet, ja selbst die Fürbitten frommer Gläubigen auf Erden und der Heiligen im Himmel nicht ohne Einfluß bleiben. Wir kennen auch nicht immer genau die Größe und Menge unserer Sünden, und eben so wenig die Größe der dafür verdienten zeitlichen Strafen. Ohne diesen Succurs der Kirche lebten wir immer in Ungewißheit, und würden nicht so leicht zur Freudigkeit des wahren Dieners Gottes gelangen.

Oben ist gesagt, daß der jetzige Ablaß zugleich ein Ablaß der zeitlichen Strafen Gottes sei, wenn es dem Sünder an der erforderlichen Disposition nicht fehlt. Würde bei dem Sünder die zur Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen erforderliche Disposition fehlen, nämlich jener besondere Bußgeist, der die Nachlassung der zeitlichen Strafen, die Gott verhängt, motivirt und gestattet — würde die jetzige Milde der Kirche anstatt den Sünder zu größerer Liebe Gottes und zu festerm Vertrauen auf die Verdienste Jesu Christi zu führen, ihn nur noch lauer und träger im Bußeifer und in allem Guten machen, dann würde der jetzige Ablaß ihm eben so wenig Nachlaß der von Gott verhängten zeitlichen Strafen erwirken, als es in der alten Kirche geschehen wäre, wenn der öffentliche Büßer nur Bußeifer geheuchelt hätte. In diesem Falle sind die Ursachen nicht hinweggeräumt, warum Gott die zeitlichen Strafen verhängt, und mithin will und kann die Kirche sie nicht kraft der Schlüsselgewalt nachlassen.

Mit diesem Grundsatze stimmt auch vollends die Praxis

aller gesunden Theologen und Seelsorger überein; sie mögen sonst einer Meinung über Ablaß huldigen, welcher sie wollen, alle fodern sie, der Sünder möge sich, um eines Ablasses theilhaftig zu werden, nicht mit den geringen Bußen begnügen, welche jetzt die Kirche in ihrer Milde, und in Betracht der Zeitumstände vorschreibt, sondern durch freiwillige Bußübungen eine mit ihren Sünden in etwaigem Verhältnisse stehende Genugthuung leisten.

Ohne freiwillige Bußen würden die Bußwerke, welche jetzt die Kirche vorschreibt, um den Ablaß zu gewinnen, nicht immer mit der Größe und Menge der Sünden und somit auch nicht mit der Schwere der verdienten Strafen im Verhältniß stehen. Es weichen ja die jetzigen Ablässe wesentlich von den Bußen und Ablässen der alten Kirche ab, indem in der alten Kirche die Bußwerke und der Ablaß Einzelnen, und mit Berücksichtigung ihrer Vergehen und ihrer Reue und ihrer Bußübungen zugemessen wurden. Anders ist es jetzt. Die Kirche schreibt jetzt außer dem Empfange der h. Sakramente der Buße und des Altars jedem Sünder gleiche Bußwerke vor; da aber doch natürlich die Bußwerke mit der Schwere der Sünden und der verdienten zeitlichen Strafen in einigem Verhältnisse stehen müssen, so bleibt diese Ausgleichung dem Bußeifer des Sünders überlassen.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergab sich bisher Folgendes: Wie Gott über die Sünder zeitliche Strafen verhängt, so legte auch die Kirche gewissen Sündern öffentliche Bußen und Strafen auf, damit (1. Cor. 5. 5.) der Geist gerettet werde am Tage unsers Herrn Jesu Christi, und um gleichsam der strafenden Gerechtigkeit Gottes zuvorzukommen. Hatte der Sünder durch den Gehorsam, womit er sich der Buße unterwarf, und durch den Eifer, womit er sie übte, den Zweck erreicht, warum die Buße auferlegt war, dann ließ die Kirche in der Person Christi und kraft der Schlüsselgewalt nicht nur einen Theil der von ihr selbst auferlegten Buße nach, sondern da durch diesen Bußgeist des Sünders zugleich der Zweck erreicht war, warum Gott zeitliche Sündenstrafen verhängt, ließ sie auch diese göttlichen Strafen nach. Obgleich dermalen die Bußübungen, welche die Kirche zur Gewinnung eines Ablasses vorschreibt, gelinder sind, als in alten Zeiten, so ist der Ablaß doch in seinem Wesen derselbe, wie früher: die Kirche ertheilt ihn jetzt da und nur da, wo sich der Bußeifer in einigem Verhältnisse mit der Größe und Menge der Sünden zeigt, und da anzunehmen ist, daß da die Ursachen

hinweggeräumt sind, wegen welcher Gott zeitliche Strafen verhängt, so folgt, daß diese auch mit dem jetzigen Ablasse nachgelassen werden. Ist der Bußgeist des Sünders nicht der Art, daß in Etwa der Zweck erreicht wird, weswegen Gott zeitliche Strafen auflegt, ist er mit der Größe der Sünden nicht im Verhältniß, dann ist auch der jetzige Ablaß keine Nachlassung dieser göttlichen Strafen, sondern dann möchte er ein Verzichtleisten auf die Uebung der öffentlichen Kirchenbußen zu nennen sein, welche zu fordern auch noch jetzt die Kirche berechtigt wäre, oder mit andern Worten: dann findet kein Ablaß Statt.

Obgleich es nicht entschieden ist, ob der Nachlaß der zeitlichen Strafen, die Gott ertheilt, eine unmittelbare Folge der bußfertigen Disposition des Sünders ist, oder vermittelst der Schlüsselgewalt der Kirche erfolgt, so spricht doch für das Letztere außer den oben angeführten Gründen die ganze Heils-Oekonomie des neues Bundes, wonach die Kirche das Gefäß ist, wodurch und worin Gott den Menschen seine Gnaden und Gaben darreicht. Daß die Macht der Kirche Ablaß zu ertheilen *) keine absolute, sondern eine durch die Disposition des Sünders bedingte ist, verfängt bei dieser Annahme nichts; ist ja auch die Macht der Sündenvergebung, die Christus der Kirche verliehen hat, eine durch die Disposition des Sünders bedingte.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß der Ablaß ein Nachlaß der zeitlichen Strafen ist, welche Gott und die Kirche für Sünden auflegen, die der Schuld nach vergeben sind, ertheilt durch die Kirche, kraft ihrer Schlüsselgewalt, wegen der Verdienste Christi **), zur Abhülfe der menschlichen Schwachheit, nicht aber alle Genugthuung ausschließend.

---

*) Hat die Kirche, wie gezeigt ist, kraft der Schlüsselgewalt die Macht Abläße zu ertheilen, so folgt daraus, daß sie den Verstorbenen, über welche sich ihre Jurisdiction nicht erstreckt, auch keinen Ablaß ertheilen kann. Die sogenannten Abläße für die Verstorbenen haben die Kraft der Fürbitten.

**) Obgleich in dieser Definition der Verdienste der Heiligen keine Erwähnung geschieht, so wird dadurch der Einfluß ihrer Fürbitten bei Verleihung der Abläße nicht ausgeschlossen. Die Verdienste der Heiligen haben in den Verdiensten Christi ihren ganzen Grund und Werth; ohne Christus hätten die Heiligen nicht einmal hinreichende Verdienste, geschweige überflüssige. Der Schatz der Kirche ist die Sanctorum communio richtig aufgefaßt, d. h. die Fürbitten der Heiligen.

Wie in der alten Kirche, so ist auch noch jetzt der Ablaß entweder ein vollkommener, wenn die Kirche alle noch übrigen verdienten zeitlichen Sündenstrafen nachläßt, oder ein unvollkommener, wenn sie einen Theil derselben nachläßt; aber wie bereits angedeutet, schließt auch der vollkommene Ablaß nicht alle eigene Genugthuung aus: jeder Ablaß dient nur zur Aushülfe der menschlichen Schwachheit bei der Genugthuung, dient zur Belohnung des Bußeifers, nicht zu dessen Abschwächung.

Wenn auch die Kirche von den frühern strengen Bußübungen Abstand nimmt, so sind doch die Forderungen, welche sie jetzt stellt, um des Ablasses theilhaftig zu werden, nichts weniger als ungeeignet, die Ursachen hinwegzuräumen, wegen welcher Gott zeitliche Sündenstrafen verhängt. Sie fordert zur Gewinnung des Ablasses, 1. daß man im Stande der Gnade Gottes sei, oder vielmehr, daß man durch würdigen Empfang der h. Sakramente der Buße und des Altars sich die heiligmachende Gnade Gottes erwerbe und vermehre. Es kann ja auch die zeitliche Strafe der Sünde nicht nachgelassen werden, so lange die Schuld nicht nachgelassen ist. 2. Fodert sie, daß man sich den vorgeschriebenen Bußübungen nach ihrer Meinung unterwerfe, nämlich zur Erhöhung der katholischen Kirche, zur Ausrottung der Irrlehren und zur Erlangung und Erhaltung des Friedens und der Einigkeit unter den Fürsten; die Bußwerke aber, welche sie in der Regel vorschreibt, sind Beten, Fasten und Almosengeben, die Gegensätze der Hauptquellen des Bösen, der Hofart des Lebens, der Fleischeslust und Augenlust. 3. Fodert sie, daß man Bußeifer, nämlich den Willen und Vorsatz habe, und sich dahin bethätige, zur Abbüßung der verdienten Sündenstrafen nach Kräften genug zu thun, und so die Buße mit der Größe und Menge der Sünden und der dadurch verdienten Strafen in ein etwaiges Verhältniß zu bringen.

Hat ein Gläubiger diesen Begriff vom Wesen des Ablasses, hat er die Ueberzeugung, daß der Ablaß der Kirche mehr ist als die Nachlassung ihrer ehemaligen öffentlichen Bußen, auf welche sie ohnehin verzichtet, dann wird er sich auch mit so größerem Eifer nicht blos den vorgeschriebenen, sondern auch freiwilligen Bußübungen unterwerfen, um den Zorn Gottes für den Tag des Zornes abzuwenden, dabei aber, gekräftigt durch das Vertrauen auf die Verdienste Christi, auf die Fürbitte seiner Heiligen und auf die Hülfe, welche ihm die Kirche kraft der Schlüsselgewalt darbietet, nicht unter dem

Uebermaße seiner Traurigkeit erliegen — und der Ablaß wird für ihn nach den Worten des Concils höchst heilsam sein.

Hat ein Gläubiger diesen Begriff vom Wesen des Ablasses, kennt er, was die Kirche zu dessen Gewinnung von Seiten des Sünders fodert, dann wird es auch dem Seelsorger ein Leichtes sein, ihn zu bewegen, sich am meisten an solchen Ablässen zu betheiligen, welche die erforderliche bußfertige Gesinnung am meisten hervorrufen und nähren. Ueberhaupt wird der Seelsorger solche Ablässe, die weniger geeignet sind, den Bußeifer zu wecken und zu fördern, oder die gar in ihrem Ursprunge oder durch ihr Uebermaaß verdächtig sind, in Vergessenheit gerathen lassen, und zu dem Ende solche Gebetbücher, die in dieser Beziehung das rechte Maaß nicht halten, durch andre im Geiste echter Kirchlichkeit verfaßte zu verdrängen suchen.

Hieronymus Savonarola.

Hieronymus Savonarola (geboren 1452, 1498 in Florenz verbrannt) ist einer der merkwürdigsten Personen des fünfzehnten Jahrhunderts. Das Urtheil der Geschichte über ihn, ist im Ganzen bis jetzt schwankend geblieben; am mildesten hat es sich in Italien ausgesprochen, wo er von Einigen blos der Unvorsichtigkeit und des unbesonnenen Eifers beschuldigt wird, während Andere glänzende Apologien für ihn geschrieben haben. Hieher gehört insbesondre der Dominikaner Bartoli, Lektor der Theologie zu St. Markus in Florenz, wegen seines Werkes: Istoria dell' Arcivescovo Antonino coll' Apologia di F. Gir. Savonarola. Firenze 1782. Diese Apologie ist mit einer Beredsamkeit geschrieben, welche an die Alten erinnert, und mit einer Kühnheit, welche zeigt, daß der Verfasser die Inquisition nicht fürchtete, und daß man der Inquisition gegenüber eine sehr starke Sprache führen darf. Daß in der neuern Zeit insbesondre in Deutschland die Aufmerksamkeit mehrfach auf Savonarola hingelenkt worden, beweisen die Monographien, welche in den Handbüchern der Kirchengeschichte (bei Ritter S. 225. II. Bd.) verzeichnet sind. Außer den gewöhnlich angeführten Nachrichten über Savonarola gibt es einen Aufsatz über denselben, welcher wenig bekannt zu sein scheint, obgleich derselbe es in hohem Grade verdient. Antonius Maria Gratiani, der beständige Begleiter des Cardinals Commendone, päpstlicher Sekre-

tär und Nuntius, dann Bischof zu Amelia, hat eine Reihe von Lebensbildern historisch merkwürdiger Personen *) in lateinischer Sprache geliefert und unter diesen kommt auch Savonarola vor. Wie trefflich diese Geschichte Savonarola's gezeichnet, wie geschickt ausgeführt, und wie musterhaft die Sprache in diesem Artikel ist, davon werden die sachverständigen Leser sich selbst überzeugen. Wir glauben denselben einen Gefallen und den Freunden der Kirchengeschichte einen Dienst zu erweisen, wenn wir diesen Aufsatz aus einem seltenen und wenig bekannten Buche hier mittheilen.

Gratiani ist derselbe, der in einem eigenen Buche das Leben des Cardinals Commendone beschrieben hat; er war 1537 zu Borgo S. Sepolcro geboren und starb 1611 in seinem Bisthume Amelia. Die genannten Lebensbilder verfaßte er um das Jahr. 1580.

De
Hieronymo Savonarola
Dominicano.

Religionis studium, quemadmodum pio constantique innixum animo, humanis rebus altius exerens sese, gratiam, opes, gloriam, quae fere homines prima ducunt, excelse ac magnifice despicit, et coelum modo, summumque ac aeternum inspectans bonum, eo spe et cogitatione tota effertur; ita imbecilla infirmaque mente, aut non capitur, aut parum firme consistens, ambitione, cupiditate, vel, quae pure sancteque Deum ac fidem colentes sequitur, praedicatione atque fama corruptum, facile ad humana mortaliaque revolvitur. Nec ingenii nostri opus tam arduum ullum, quam vitam innocenter institutam, casteque et integre cultam pietatem, atque animum ab curis fluxarum et humilium rerum, ad coelestium contemplationem traductum, continere, ne inde blandimentis ac studiis vulgi, et gloriae illecebra dimotus detrahatur. Id adeo videtur Hieronymo Savonarolae usu venisse, quem egregium alioqui virum, et multis excellentem doctrinae atque religionis laudibus, hic ipse popularis aurae atque gloriae aestus, abripuit, transversumque egit. Is Ferrariae humilibus parentibus natus, in Dominicanorum disciplinam puer est traditus. In qua, ex instituto familiae, literarum studiis

*) Theatrum historicum de virtutibus et vitiis illustrium virorum et foeminarum eorumque casibus maximam partem funestis, Francofurti 1681.

a prima aetate operam dedit, ea quidem contentione peracris ingenii, ut brevi magnos in omni genere eruditionis progressus fecerit. Et cum sapientiae, cognitioni, divinarumque rerum scientiae magnam dicendi facultatem adjecisset, in mandato inde munere concionandi ad populum de religione, tanto majus est nomen existimationemque adeptus, quanto magis animum a contagione humanarum cupiditatum abducens, ita se comparasse est visus, ut aequalem verbis vitam ageret, et ad eos conformaret mores, qui coelestis doctrinae Magistrum, et modestiae, humanitatis, continentiae, sanctitatis Doctorem decere videntur. Haec ei non solum apud suos honorem dignationemque pepererunt, sed magnam apud omnes existimationem fidemque addiderunt. Cum hac fama Florentiam a Magistratibus societatis missus, ut in aede Sancti Marci, quam in ea urbe incolunt Dominicani, et in qua sacra procurant, conciones de more haberet, mirum dictu est, quam brevi, quantam sibi audientiam, quantos concursus, quantam opinionem sapientiae atque sanctitatis fecerit, et in quantam omnium admirationem venerit. Sed dum Florentina res in Medicaeorum auctoritate ac ditione fuit, uniusque arbitrio regebatur, privatorum modo officiis cultus, ab instituta vitae ratione nihil recessit. Verum ubi Petrus Medices sub adventum Gallorum, alienata ab eo civium voluntate, in exilium est pulsus; et multitudo omne sibi usurpavit jus Reipublicae, et aut exclusis aut suspectis primoribus, cuncta populari licentia agitari sunt coepta, ut fere plebs libertatem in libidinem vertit, tum non celebrare solum conciones et audire orantem, sed impensius quam antea laudibus ferre, ventitare domum, colere, consulere, unum sapere, ab uno vera utiliaque credere provideri, denique ad unum de omnibus rebus referre, uni parere. Quae res Patriciorum quoque multos attraxit; illectos alios eadem virtutis opinione, alios spe et cupidine, per hominem maxime apud vulgi animos gratia pollentem, in Republica crescendi, cum nisi qui probari ab eo crederentur, caeteri fere Magistratibus honoribusque repulsi jacerent; ita illi omnia processerant, aliis studio se spesque suas in ejus fidem atque auctoritatem conferentibus. Tantus ex his erat, ut jam nec publice nec privatim in civitate quicquam sine consilio et auctoritate ejus agi, resque ipsa publica prorsus nutu arbitrioque moderari illius videretur, effusis adeo in illum

hominum voluntatibus, adeo celebri jam potentia atque auctoritate ejus in Republica ut exterorum quoque populorum Principumque, qui publice gratiam amicitiamque cum Florentinis aut haberent, aut expeterent, Legationibus adiretur. Caeterum hic eum favor ab instituto vitae ac religionis cursu abductum, eo demum cupidine gloriae provexit, unde mox praeceps datus miserabili exitu periit. Cujus antea oratio omnis in divinarum rerum explicatione versabatur, hominumque; mores a contagione vitiorum avocans, ad verae virtutis laudem assidue excitabat, jam a gravitate religionis desciscens, plena civilium studiorum rationumque, ac prorsus popularis, et auribus multitudinis serviens, et haud dubie infecta partibus erat. Mox apertius premere optimates, jura plebis extollere, cuncta ad populi arbitrium revocare; ibi veram solidamque libertatem esse ferens, ubi omnes ex aequo Reipublicae participes fierent; nec dici vere liberam civitatem posse, quae, tenuioribus exclusis, paucorum potentia haberetur. Legem quoque provocationis ab singulis Magistratibus ad populum suasit, tulitque, quo summum rerum jus penes populum ipsum esse appareret. At Civitas per haec in diversa studia, sectasque, diducta, meliore parte sui claudicans nutabat; nec novae libertatis radices agere ac defigere altius poterat. Nam primates non aequari modo sibi gratia atque dignitate, sed saepe praeferri humiles atque sordidos opifices, pro indignissimo habebant, nec novorum hominum solum, qui quotidie ab pudendis artibus ad primos Magistratus, depulsa nobilitate, obrepebant, sed ipsius jam Reipublicae a plebe occupatae, ac per summam libidinem habitae, pertaesis compluribus Principum, redierat Medicaeorum desiderium. Quippe ne libertas quidem, nisi spe ex sua vice ac tempore dominandi fere expetitur. Fuere in his Laurentius Tornabonius, Nicolaus Rudolphus, Jannotius Pucius, et Joannes Cambius, qui pellecto in consilii societatem Bernardo Nerio (is tum forte in summo Magistratu erat), Petrum Medicem clam Florentiam evocarunt; et Petri quidem conatus, qui serius quam constitutum fuerat, moenibus ac portae successit, irritus fuit; dato Florentinis spatio claudendi portas, et se armis defendendi. Sed indicium conjurationis cum paulo post emanasset, comprehensi auctores, ac tormentis fateri crimen adacti, ab Octoviris rerum capitalium majestatis damnati sunt. Illi ad popu-

lum ex nova lege provocarunt. Provocationi intercessit Franciscus Valorius, homo vehemens acerque, et amicitia Savonarolae et opibus factionis ejus plurimum in Republica pollens; qui privatim Bernardo Nerio inimicus, et hostili ab eo odio dissidens, ne multitudo lacrimis et prehensatione necessariorum, et respectu principum civium ad misericordiam flecteretur, veritus; negavit eos civium loco esse habendos, qui civitatem ipsam ac patriam prodere hostibus conati essent; aut ullam iis legem auxilio esse debere, qui leges omnes atque omnia populi jura, quantum in ipsis fuit, sustulissent. Pervicitque, ut non data provocatione, supplicium de damnatis sumeretur. Neque cum ad genua ejus ac Savonarolae, propinqui eorum acciderent deprecantes, ut ne quam legem ad populi sanciendam libertatem ipsi tulissent, ejus beneficio nobilissimi cives excluderentur, a se impetrari est passus. Qua quidem sive superbia supplicum preces despicientis; sive constantia premendi noxios, et illorum poena caeteros ab simili fraude deterrendi, haud in Valorium ipsum, quam in Savonarolam acriora accensa odia sunt, non eorum modo quos ea calamitas attingebat, sed multorum praeterea Principum adversae factionis, qui ira atque invidia aestuantes, hominis cucullati regnum, et ultimae plebis arrogantiam ultra ferre nequibant. Hi palam ire obviam multitudinis animis dominanti non ausi, clam eum apud Pontificem Maximum in impietatis crimen devocarunt, tanquam Ecclesiae et majorum placitis pugnantia doceret, adeoque in Romanae urbis mores licenter atque immodice grassaretur; ut non tam detestari hominum vitia, et pravas consuetudines velle, quam Pontificibus Maximis et Sacerdotum Ordini conflare invidiam, et populorum animos a Romanae Ecclesiae cultu avertere videretur, et quietum civitatis statum seditiosis concionibus perturbare. Haec saepe accusantes tenuere, ut Alexander Pontifex eum literis Romam ad dicendam causam evocaret: quibus cum ille diu per varias frustrationes, Pontificis jussa eludens, non paruisset, fuerat ab eo concionandi ad populum facultate privatus, et mox sacrificiis prohibitus, et postremo graviori poena excommunicatus. Atque ille quidem initio, ne spernere Pontificis Maximi jussa majestatemque videretur, dies complures se et sacris et templis abstinuit: sed veritus inde, ne ea res minuendae sibi auctoritati esset, dilaberentur.

que ab se paulatim homines, ac suum senesceret nomen, nisi id dicendi laude tueretur, quae Pontifex in se statuisset, quia Reipublicae et divinis jussis adversarentur, vim nullam habere, neque se iis teneri ferens, qui falsus criminibus indicta causa damnatus esset; contra Pontificis imperium, solitum concionandi munus repetiit, vehementius acriusque in obtrectatores insurgens, a quibus ea in se conficta crimina ajebat, non tam odio sui, quam ut eum vano metu Pontificis ab studio plebis, optimaque in Rempublicam mente et salutaribus consiliis, deterrerent. Et Medicaeos, ut Tyrannos atque hostes omnibus concionibus incessens, et Pontificem ipsum saepe magna libertate aspere vehementerque perstringens, aliena invidia crescere, et potentium odia veluti pro Republica contemnens, in suam vertere gratiam studebat. Et quidem multitudo eo majoribus hominem praeconiis favoreque ferre, quo constantius pro una libertate atque commodis malevolorum calumnias sustinentem, certaminaque subeuntem, non Medicaeos, non ipsum Pontificem Maximum formidantem, cernebat. Ipse elatus tantis ac tam immotis hominum in se studiis, atque ex eo fidentior, et ipsa irritatione atque injuria ferocior ac vehementior factus, nec doctrinae atque eloquentiae, ac ne sanctitatis quidem jam famam, quae summa de illo erat, contentus, etiam Vates ac Dei Nuntius, et futura coelesti monitu providere ac praecinere credi volebat. Et quaedam, ut ipse praedixerat, eventu comprobata, tantam huic vanitati fidem apud imperitum vulgus fecerunt, ut viventi praesentique tanquam conditionis humanae modum supergresso, homines divinitatem quandam tribuerunt. Et magnam brevi felicitatem, magnum imperium populo Florentino, si in cultu Dei perstitisset, suisque paruisset monitis, pollicenti; magnas item adversariis atque hostibus eorum calamitates, ut divino incitatus spiritu denuntianti, assensus fidesque perinde ac coelesti Nuntio Vatique erat. Sed Primores urbis atque adversarii factionis ejus hunc nacti locum, non eam esse civitatis fortunam, anxie hinc Medicaeorum atque exulum insidiis; hinc intestina discordia aegre, cujusque nondum satis nova coaluisset libertas, disserebant, ut Pontificem Maximum tam alieno tempore, injuriis et contemptu majestatis ejus lacesserent, cum deliniendus obsequiis et officiis conciliandus videretur, per quem tum maxime definiendo Pisano bello, recipiendisque

Pisis agitarent. Hanc unius contumaciam ac temeritatem aliquando in publicam perniciem erupturam, nisi publicum consilium et auctoritas Magistratuum intercederet, et inconsultos amores vulgi, atque intempestivam cucullati hominis ambitionem confidentiamque compescerent, eumque audientem Pontificis Maximi imperio esse juberent. Simul haec, simul Romae augentes omnia in majus ad Alexandrum deferebant: qui quamquam et hominem et rem ferre leviter videbatur, tamen impulsu eorum, missis Florentiam publice literis civitatem ipsam, non jam Savonarolam incusans dedi eum sibi postulavit, multa interminatus, si hominem ab se piorum societate et communione submotum, ultra tulissent. Ex his literis post multas inter se civium contentiones, quae plures dies tenuere, imperatum tandem a Magistratibus Savonarolae est, ut et sacris se et concionibus, donec Pontifici Maximo satisfecisset, abstineret. Nec ille publicam civitatis auctoritatem est detrectare ausus. Verum per Dominicanos, suos homines in dicendo exercitatos, frequentibus concionibus dabat operam ut plebem in studio sui retineret, et quae in rem essent, edoceret. Contra Sancti Francisci Sodales, et veteri doctrinae aemulatione, et nova Pontificis in Savonarolam ira incitati, infringendam potentiam ejus auctoritatemque apud vulgus convellendam, cupide consurrexerant, multaque dicta eius refellentes, magnis saepe altercationibus cum Dominicanis rixabantur. Savonarola non multo ante, cum populum alloqueretur, inter jactationem futura vaticinantis, et nihil doceri ab se, quod cum divinis literis, cumque DEI voluntate non consentiret, affirmantis; se vero pro veritate rerum, quas diceret medias intraturum flammas, inviolatumque inde coelesti ope abiturum injecerat. Id et Franciscani redarguebant, et tuebantur Dominicani, magna utrique vi atque pertinacia. Quorum certamen in eum aliquando furorem atque impetum animorum contentione prorupit, ut unus eorum non dubitanter diceret, pro magistri dignitate, ac pro fide ac sententia, quam defenderet, se ipsum in ignem conjicere, certa spe incolumem evasurum. Idem cum adversarius haud minus confidenter de se affirmans polliceretur, conveniunt ambo, ut verusne Vates, an falsus veterator esset Savonarola, periculo vitae in corporibus suis ignis decerneret; adeo impotenter agitant animos, atque occaecant contentionum ac partium studia. Constat, Sa-

vonarolam id aegre tulisse, et discutere tam insanae contentionis certamen voluisse: sed quia res in frequenti acta hominum coetu erat, ut neutri, salva existimatione, a promisso liceret discedere, dicta dies est, qua in medio foro accensum ignem populo coram uterque ingrederetur, magnopere erecta civitate in expectationem atque eventum futuri miraculi. Cum dies advenisset, completur forum, quod pro Praetorio est latum amplumque concursu non solum universi populi Florentini, sed ingentis praeterea multitudinis, quae undique ex vicinis urbibus Florentiam ad spectaculum novae nec unquam ante visae, aut auditae rei confluxerat. Statuta in medio erat lignorum strues, atque hinc Franciscanus, hinc Dominicanus sua membra incendio torrenda, una freti divina ope ultro daturi (tanta mentes seu fiducia veri, seu pervicacia occuparat), longo suorum ordine comitante aderant. Jamque admoturi rogo ignem erant, cum nuntiatur Franciscanis, instituisse Savonarolam, ut Dominicanus flammas intrans consecratam Christiano ritu panis hostiam manu praeferret. Id vero recusare Franciscani, nec ita conventum dicere, atque adeo ne debere quidem in eo de tota simul Religione periclitari, de cujus majestate haud parum apud imperitorum animos detractum iri videretur, si quod naturaliter fieri poterat, illam hostiam ignis absumpsisset. Cum Savonarola, qui in re praesenti aderat, suum negaret aliter quam cum sacrata illa hostia discrimen subiturum, atque in eo perseveraret, ita discessum e foro domum est, ut omnes per Dominicanum stetisse crediderint, quo minus illa controversia experimento ignis transacta fuerit. Hic dies Savonarolae potentiae, et mox etiam vitae finem attulit, documentum, nulli pelago se tam periculose quemquam, quam aurae vulgi gratiaeque committere. Pari levitate tollunt favore in immensum populares suos, destituuntque. Visus periculum commento hostiae defugisse, mirum quam levis inde vilisque a plerisque haberi sit coeptus, quantum dictis ejus fidei detractum, quem religionis et sanctimoniae laude spectatum, vel ipsum miracula portentaque facturum, crediderant. Ea vero res addidit adversariis ejus animos. Itaque postera die excitato forte tumultu, tota urbe ad arma concursum est. Qua re permotus Magistratus, cum liberandam tandem eo negotio atque ludibrio civitatem statuisset, fontemque illum discordiarum amovendum, ministros cum

militibus ad capiendum eum ire jussit. Haud segniter Monachi obseratis Templi foribus, advenientes aditu prohibent, amicorumque qui accurrerant, recepta manu vim afferre conantes telis arcebant. Sed sumpserant maxime inimici ejus arma, in quibus longe infestissimi irrupere, quorum propinqui paulo ante, ob evocatos Medicaeos, damnati et supplicio affecti fuerant. Ab his crematae fores, ac Templum non tamen incruento certamine expugnatum, et Savonarola cum sodalibus duobus in publicos carceres deductus. Neque hanc nacta licentiam hic constitit ulciscendi libido: Franciscum quoque Valorium, a quo damnati provocationis jure et auxilio novae Legis privati fuerant, recipientem se domum assecuti, multis vulneribus, exprobrantes superbiam, advolutos nuper genibus ejus aspernantis contrucidarunt; uxore quoque ejus, quae ad protegendum virum domo prosiluerat, interfecta. De Savonarola quaestio inde habita, additis a Pontifice Maximo judicibus duobus, Romolino Episcopo, et Magistro Societatis Dominicanorum, ne quid per iram aut gratiam in eum consuleretur. Primo inficianti, ac varia nectenti adhibita tormenta: quorum ob mollitiem corporis impatiens cuncta dicitur fassus de se esse. Gravissimum crimen visum, quod se a Deo futurum moneri, coelestique jussu ea populo enuntiare mentitus, plebis studia ac voluntates falsa specie religionis captasset, aut divinum se vatem ferens, impendio mendacio hominibus imposuisset. Interrogatus, quo haec cuncta spectasset fraus, negavit se inde divitias, aut ullos appetiisse honores; id modo quaesitum ab se hac praedicatione sui, atque tam astuti consilii apparatu, ut se maxime auctore publicum Christianae Reipublicae Concilium haberetur, in quo suae ante omnes eluceret sanctitatis atque eloquentiae laus, et revocatis majorum institutis, et Sacerdotum moribus ad priscae disciplinae normam correctis, unus inde maxime veteris restitutae vivendi rationis atque ordinatae Ecclesiae gloriam ferret. Multa, quae praeterea ab inimicis objiciebantur, de interversis pecuniis, de occultis voluptatibus ejus, ac de consiliis clam cum Regibus contra Rempublicam habitis, constat, facile diluisse. Sed de fraude impia confessum Romolinus et Magister Societatis Sacerdotio sacrisque solemni ritu moverunt, et capitalium rerum judicibus (nam Sacerdotibus mortis damnare quemquam est nefas), reliquerunt; a quibus cum duobus sodalibus sceleris convictis, in ipso foro, fractis cervicibus su-

spensus, et circumdatis ignibus combustus est; tanto ad spectandam rem multitudinis atque omnium ordinum concursu, quantum nuper miraculi spes, quod in Franciscanum editurus credebatur, fecerat. Ipse tam foedae mortis supplicium, ut constanti animo, ita obfirmato ad silentium subiit, suspenditque de se hominum judicia nulla voce signove edito, ex quo aut innocentia ejus aut culpa argui posset. Ergo varius, pro cujusque studio, sensuque discedentium ab eo spectaculo sermo, famam quoque ejus ambiguam posteris reliquit. Alii meritas poenas habere eum simulatae pietatis, et immensae ambitionis, quod non civilibus modo rebus se plus quam cucullatum, et sacrorum curae et coelestis sapientiae studiis deditum, deceret, miscuisset, sed ipsum ascendere coelum, et divinitatem affectare esset ausus, praedicabant. Alii impatientia doloris falsum fateri, quam inficiando tormentis lacerari, elegisse; sanctumque virum invidia ac conspiratione inimicorum oppressum lugebant. Atque haec adeo opinio multorum animos incessit, ut cineres ex incendio ejus direpti, ac domi religiose asservati a plerisque fuerint, prosecutique carminibus mortem ejus sint praestantia ingenia: quorum quatuor hosce versiculos propter eorum elegantiam non omiserimus:

Dum fera flamma tuos, Hieronyme, pascitur artus,
Relligio sanctas dilaniata comas
Flevit, et O, dixit, crudeles parcite flammae,
Parcite: sunt isto viscera nostra rogo.

Nec inter alios magis quam inter Dominicanos suos diversa fama fertur. Non sermonibus modo, sed editis quoque libris oppugnatus defensusque, manetque lis ne in hanc quidem diem sedata, aut dirempta. Scripta ejus leguntur, in quibus valde probatur libellus, qui Crucis Triumphus inscribitur, quo veritatem Christianae pietatis fidemque praeclare est visus asseruisse.

St. Sebastianus-Bruderschaften.

Zu den guten Dingen der guten alten Zeit gehört auch dieß: daß der Ton des geselligen bürgerlichen Lebens meist religiös-kirchliche Färbung hatte, die Zeit der Blüthe des Christenthums konnte sich nämlich den Menschen nie und nirgends von Gott los denken. — Hat nun die Religion keine andere Bestimmung als die: den Menschen über die Oberfläch-

lichkeit der zeitlichen, irdischen Dinge hinaus, mit seinem Geiste in's übersinnliche Gebiet zu erheben, und ihn so alle Gegenstände seiner Umgebung nicht nach ihrem bloß äußern Scheine, sondern nach ihrem ewig wahren bleibenden Werthe würdigen zu lehren; — hat die Kirche als Pflegerin der Religion die Aufgabe, ihren Zögling anzuleiten, seine Grundsätze und Lebensregeln, und die Motive seines Handelns nicht aus dem engen Kreise egoistischer Süchteleien nach materiellem Genusse und Besitze, sondern aus dem einzig vernünftigen, wahrhaft humanen, d. h. allen Menschen frommenden Gesichtspunkte der reinen Menschenwürde, und des aus deren Achtung entspringenden eigenen und fremden wahren Wohles herzuleiten: — kurz: wenn Religion in ihrer wahren Bedeutung den Menschengeist nicht in hemmende Fessel schlägt, sondern ihn so recht eigentlich emanzipiert, d. h. aus den Schranken seiner sündlichen Befangenheit erlöst; dann ist sie auch Sache der Bildung für alle Zeiten und Lebensverhältnisse; — dann müssen sich ihr die Formen des geselligen bürgerlichen Lebens, sind diese anders nicht aus den Fugen der höhern geistigen Interessen ausgewichen, anbequemen lassen. — Ob's nun Fort- oder Rückschritt der Zeit heißen muß, wenn gewisse Tonangeber der Zeitbildung es kraß finden wollen, wo kirchliche Formen gewissen Sitten und Gebräuchen des bürgerlichen Verkehrs ein religiöses Gepräge aufdrücken; das braucht hier des Weitern nicht erörtert zu werden. Nur soll die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt werden, daß wir jetzt noch derartige aus grauem christlichem Alterthum uns überkommene Volkssitten haben, in denen bürgerliche und religiöse Elemente in sinnig durchwebte Fäden ihre wechselseitigen Interessen berühren und durchkreuzen, und das Eine in das Andre hinüberspielt. Freilich sehen wir auch hier und da solche religiös-häusliche Volkssitten in einer Weise sich gebehrden, daß die Religion zum bloßen Aushängeschild geworden zu sein scheint, hinter welchem ein plattes ungeschlachtes Wesen ungestraft seinen Unfug treiben kann, zur Betrübniß gutdenkender Katholiken, und zum schreienden Unwillen des Gebildeten. Ein Beweis, daß das Auftauchen gewisser mittelalterlicher Kirchenformen, wie sie bei einer Klasse berufener Volksbildner heuer gang und gäbe werden wollen, an und für sich noch nicht ein Heilpflaster für das nach ihrer und auch unserer Ansicht in puncto Religionis kränkelnde Zeitalter bereiten kann. Auf ein Höheres als die Form kömmt's an: wird der Geist, der jene Form sich geschaffen, von den Theilnehmern nicht begriffen, so ist die Form ein Todten-

gerippe; sie bildet und erhebt nicht den Geist; sie drückt ihn, da Todtes kein Lebendiges erzeugen kann; — treten beinebens solche todten Formen im Gewande des Religiös-Kirchlichen auf, so ist der Schaden noch größer: Religion, die hehre, himmlische, die makellose Braut wird zum Kebsweibe der Sinnlichkeit heruntergewürdigt; der arme Katholik wird in den Wahn eingelullt, wunders was Großes für das Himmelreich geerntet zu haben, während die Frucht seiner sogenannten frommen Uebungen leeres Stroh oder gar Disteln und Unkraut ist, wir wollen sagen, daß er leerer oder gar schlechter ausgeht, als er früher war; -- des unsäglichen Nachtheiles, der unserer h. Kirche in ihrer Stellung den andern Konfessionen gegenüber durch solche Dinge bereitet wird, wie ohne Nutz und Frommen für irgend Wen durch unsre eigene Schuld die Scheidewand, so uns von jenen trennt, eine stets neue Stütze erhält, deß soll hier nur im Vorbeigehen gedacht werden.

Diese allgemein hingeworfenen Züge über religiös-bürgerliche Volkssitten führen uns auf die Betrachtung einer solchen besondern, die in unsern Gegenden ziemlich allgemein unter dem Namen

St. Sebastianus-Bruderschaft

bekannt und herkömmlich ist. Während die Kirche manche Verbrüderungen zur Förderung pur religiös-sittlicher Zwecke in ihren Schoos aufgenommen hat, sehen wir diese unter den Schutz eines kirchlichen Heiligen gestellte Genossenschaft mehr als ein Amalgama von bürgerlichen und kirchlich-religiösen Elementen. Ihren Ursprung aus tief kirchlichem Alterthume herleitend, sehen wir sie nach den Zeiten des Mittelalters an Bedeutung gewinnen, und in diesen Zeiten religiöser Fehden in der Form kirchlicher Wehrmänner auftreten, welche bei öffentlichen Feierlichkeiten die Angriffe der Feinde auf die Diener der Kirche abzuwehren hatten. Die letzteren Jahrhunderte, deren Geschmack oder Bildungsweise von der unsrigen abwich, behielten auch, nachdem dieser Zweck wegfiel, die Bruderschaft in diesen militärischen Formen als Ehren-Garde bei sogenannten Gottestrachten bei, bis in jüngster Zeit wegen mancher Uebelstände die geistliche Obrigkeit solche militärischen Aufzüge bei religiösen Feierlichkeiten ganz abstellte. Heutzutage tritt die Genossenschaft in ähnlichen Formen noch auf in sogen. Schützengesellschaften, wobei die Kampf- und Spiellustige männliche Jugend unter Standarte des h. Kämpfers Sebastian, und nach gepflogener religiösen Sitte zu dessen

Ehren ihre Spiele und Wettkämpfe unter die Aegide dieses Schutzheiligen gestellt hat. — In anderer weniger geräuschvollen Weise begegnet uns die Bruderschaft, zumal in Landgemeinden, wo das Fest dieses Heiligen das Motiv gibt, einen größern Kreis christlicher Familien, auch das Frauengeschlecht zu gemeinschaftlichen mit einigen kirchlichen Bräuchen verpaarten Erholungen zusammzuberufen. Vielfache Klagen über Unordnungen werden gehört, die in diesen Vereinen unter der Firma frommer Bräuche vorfallen sollen. Müssen diese nothwendig damit verpaart sein, so erübrigt der Kirche nur das Eine: sich aus der Sache ganz auszuhalten, und dem in sich Profanen nicht den heiligen Schein umzuziehen, will sie anders nicht in die Sünde des „Sanctum dare canibus" verfallen. Wir sind aber der Ueberzeugung, unser Verein lasse sich auch in unsren Zeiten sehr wohl als eine gute Reliquie aus guter alter Zeit aufbewahren, und als ein geeignetes Mittel dazu benutzen, um namentlich ein religiöses Element in das Familienleben hineinzutragen, und den Kreisen froher häuslicher Gesellschaften das Gepräge frommer Zucht und christlicher Sitte aufzudrücken. Welche Haltung und Gestaltung der Verein aber gewinnen müsse, um auch in unsrer Zeit seine Aufgabe zu lösen, das soll in Folgendem noch angedeutet werden, wonach die Organisation einer nach jener Theorie in der Wirklichkeit gestalteten Sebastianus-Bruderschaft vorgelegt werden soll.

Als Grundbedingung, womit jeder einverstanden sein wird, schicken wir voran, daß dieselbe auf dem Boden der Kirche wurzele; mit dem kirchlichen Leben verwachsen sei und von der Kirche gepflegt werde. Hat ja der Verein, wenn auch gemischter Natur, doch seiner eigentlichen Richtung nach eine religiös-sittliche Bestimmung. Alle solche Pflanzen gedeihen nicht, wenn sie nicht als Zweige dem ewig grünenden Baume der Kirche eingepfropft sind. Um aber von der Kirche aufgenommen werden zu können, müssen sie irgend ein christlich sittliches Element in sich bergen, was sie befähigt auf die eine oder andere Weise in den lebendigen Organismus des sittlichen Leibes Christi einzugreifen, sie müssen Etwas zu geben haben den übrigen Theilen des sittlichen Lebens, um von ihnen hinwiederum empfangen zu können. Dieses christlich sittliche Element aber ist die Liebe; — sie ist die Stifterin aller Bruderschaften, denen die Kirche ihre Weihe soll geben können. Alle Verbrüderungen, so verschieden nüancirt in ihren Besonderheiten sie auch auftreten, müssen Nachbilder der ersten

Brudergemeinde sein, wie die Apostelgeschichte*) uns dieselbe als Ein Herz und Eine Seele im Ideal vorzeichnet, — müssen irgendwie dem ganzen Körper der Kirche dienstbar sein, wie der Apostel fodert, daß**) Ein jeder dem Andern diene mit dem ihnen zugetheilten Maße von Gütern. — Ist aber ein solches Element im Vereine vorhanden, so ist es ferner auch der Kirche Pflicht, denselben in sich aufzunehmen und zu pflegen. Sie weist demselben im kirchlichen Leben seinen Platz an, sie berücksichtigt ihn bei ihrem Gottesdienste, sie führt den Geist des Instituts durch die Predigt des Wortes zu jedes Mitgliedes klarem Bewußtsein, und erhält ihn durch ihren Kult in lebendiger Frische und Wärme. — Auch ist die Aufnahme der Bruderschaft in den gemeinsamen Pfarrgottesdienst unter allen Mitteln das geeigneteste, dem unter Leuten gewöhnlichen Schlages bei derartigen Vereinen so nahe liegenden Kastengeiste zuvorzukommen. Die Bruderschaft mit ihren speziellen Einrichtungen in den Kreis des Allen gemeinsamen Gottesdienstes aufgenommen, sieht sich anerkannt und lernt sich in der rechten Weise selbst achten, — sieht sich aber auch den andren Pfarrgenossen ebensosehr verpflichtet. Obgleich durch spezielle Mittel ihre Zwecke anstrebend, lernt sie sich zugleich als Theil des großen Ganzen ansehen, nachjagend dem Einen großen Ziele, die größere Ehre Gottes und das Heil der Brüder zu fördern, — lernt so, nicht ihre Vereinsgenossen blos, sondern alle Christgläubigen als Brüder und Schwester lieben.

Je mehr nun die Bruderschaft unter Leitung der Kirche den Geist der Liebe und Opferwilligkeit in sich ausgeprägt und entwickelt hat, desto mehr ist sie erstarkt, auch andere Nebenzwecke im bürgerlichen Leben zu erstreben, wie da ein großer Geistesmann gesagt hat: „Liebe nur; und thue was du willst!“ Alle Bürgertugenden, alle geselligen Sitten und Gewohnheiten, alle feinen Töne im Umgange finden ihren Schluß-Akkord in den Grundton der christlichen Liebe. Auch die Vergnügen häuslicher Zusammenkünfte, die nach der jetzt bestehenden Sitte an unsre Bruderschaft sich anschmiegen, erhalten in jenem Grundton Maß und Richtscheit.

Wir theilen schließlich die Verfassung einer Sebastianus-Bruderschaft mit, wie sie in einer Pfarre der Erzdiözese Cöln in Wirklichkeit besteht, nicht gerade als Muster, sondern blos

*) Apostelg. II.
**) Röm. 12.

zum Nachweise, wie obige Grundsätze ihre Ausführung finden können, wobei wir jedoch bemerken, daß aus weiser Erfahrung diese Bruderschaft dem christlichen Familienleben bereits die segenreichsten Früchte trägt.

Gehört es auch zur Lokal-Geschichte der fr. Pfarre, so wird es doch nicht uninteressant sein, hier zu vernehmen, in welcher Weise vorlängst die Bruderschaft ihren Grundcharakter, den der aufopfernden Liebe bethätigt, und sich so für ewige Zeiten ihren Platz im Gesammt-Organismus des kirchlichen Lebens der Pfarrgemeine gesichert hat. Als einst zwischen Pfarrer und Kaplan eine Divergenz über des Letztern Cura-Pflicht entstanden war, gab die Sebastianus-Bruderschaft in großmüthiger Weise die Entscheidung; sie fundirte in einer bedeutenden Anzahl liegender Gründe eine St. Sebastianus-Vikarie, und übergab deren Einkünfte dem zeitlichen Kaplan zugleich mit der Cura-Pflicht. So verdankt die Gesammt-Pfarre der Bruderschaft den gesicherten Besitz eines Curat-Priesters. — Dem kam auch ihrerseits die Pfarrgemeinde in dankbarer Erwiderung entgegen: sie nahm die bis dahin mehr als eine Privat-Angelegenheit der Bruderschaft bestandene Sebastianusfeier in den öffentlichen Gottesdienst auf und adoptirte das Fest mit Oktave als ein Fest der gesammten Pfarre. Empfängt so die Bruderschaft von der Pfarrgemeinde den Tribut der Dankbarkeit in frommer Fürbitte; so giebt sie hinwiederum der Pfarre, sie giebt ihr in solcher gottesdienstlichen Feier den steten Anstoß, daß sie den Sinn für milde Stiftungen in sich nicht unterkommen lasse.

Folgendes sind die Statuten, wie sie dem uralten Stiftungsbuche der Bruderschaft entlehnt sind.

1) Nur Christen (beiderlei Geschlechtes), die eines unbescholtenen Rufes genießen, können in die Bruderschaft aufgenommen werden.
2) Die Brüder und Schwestern verpflichten sich, wenn sie ihr Christfest noch nicht gehalten haben, am Sebastianusfeste die hh. Sakramente zu empfangen, auch das Jahr hindurch an denselben, so wie am Pfarr-Gottesdienste, eifrige Theilnahme zu beweisen.
3) Am genannten Feste haben Alle beim Hochamte und der Predigt, so wie Montags beim Amte für die Verstorbenen zu erscheinen.
4) Am letztgenannten Tage hält die Bruderschaft eine Brodspende an die Pfarr-Armen, wozu Jedes Mitglied Ein Brod liefert, welches jedoch nach vorheriger Anzeige an

den Vorstand nach Jedes Belieben einem Hausarmen kann zugewendet werden.

5) Kranke Mitglieder sollen von den zunächst wohnenden Brüdern und Schwestern fleißig besucht, und die Dürftigen unter ihnen nach Kräften unterstützt werden.

6) Beim Begräbnisse eines Mitgliedes wohnen alle den Exequien bei, und geleiten die Leiche unter gemeinschaftlichem Wechselgebete zum Grabe. Wer zu erscheinen verhindert ist, soll am erstgelegenen Tage zum Troste des Verstorbenen eine h. Messe hören.

7) Montags nach dem Feste hält die Bruderschaft ein gemeinsames Mittagsmal, wobei eine christliche Freude gerne erlaubt, alle Unmäßigkeit und Unanständigkeit aber aufs strengste untersagt ist.

Letzteres Statut bildet zu den wesentlichen, das integrirende Element der Bruderschaft. Die frommen Stifter legirten zu diesem Zwecke eine Jahres-Rente zur theilweisen Bestreitung der Kosten des Males. Wie sehr auch die alte Zeit über weniger wesentlichen Dingen die Hauptsache nie aus dem Auge vorlor, beweist, daß es in weiterem Verfolge jenes Statutes heißt: in Zeiten der Theurung und in Nothjahren soll der Vorstand über die genannte Rente zum Besten der Armen disponiren.

Daß durch das letztere Statut der christliche Familien-Geist genährt wird, liegt am Tage. Einen Tag im Jahre verleben Eheleute und erwachsene Söhne und Töchter der ersten und mittleren Stände in traulichem Verkehr: das macht den Stände-Stolz verschwinden, gleicht kleine, im Jahreslaufe aufgetauchte Zerwürfnisse aus, gibt Gelegenheit das physische und sittliche Wohl der Haushaltung, die Kinder- und Dienstboten-Zucht berührende Vorschläge auszutauschen und dieselben allmählig zu stehenden Grundsätzen und Familien-Maximen zu erheben. Beinebens ist den außer geselligem Verkehr lebenden Familien die Gelegenheit eröffnet, ihre Sitten im Umgange mit Andern zu verfeinern, — den von mancherlei Sorge und Lebensdruck geplagten Mittelständen, daß sie, was ihnen das übrige Jahr hindurch versagt ist, um geringe Kosten sich eine anständige Erholung verschaffen können. — Endlich ist darin der ganzen Pfarre das Ideal vorgesteckt, wie Zusammenkünfte in den Schranken christlicher Sitte und Ordnung sich bewegen, wie man „froh sein könne im Herrn“, wie „Freuden in Ehren die Religion nicht thut wehren.“

Daß die Sebastianus-Bruderschaft auch in ihren Genüssen sich unter die Aegide der Kirche gestellt wissen will, findet auch darin seinen Ausdruck, daß statutenmäßig sämmtliche Pfarrgeistliche, die geborene Mitglieder sind, dem gemeinschaftlichen Male beiwohnen sollen. — Diese aber finden hierin ein geeignetes Mittel zu zeigen, daß der Priester edleren Genüssen nicht abhold ist, ein Mittel ferner, ohne sich irgendwie allzugemein zu machen, mit den Familien der Pfarre vertraut zu werden. Ohne die Miene des Aufsehers zu verrathen, wird sein Vorsitz von selbst auch der ganzen Gesellschaft den Ton angeben in Unterhaltung, in Maß und Ziel in Speise und Trank, und in der Dauer der Zeit, so daß die Versammlung keineswegs sich bewegt fühlt, wenn, wie's im Statute heißt, der Pastor, um auch der Möglichkeit einer Ueberschreitung von Einzelnen vorzubeugen, stets der Letzte sein soll, wenn die Gesellschaft um 8 Uhr Abends sich trennt.

Aus den die äußere Verfassung der Bruderschaft betreffenden Bestimmungen heben wir nur hervor, daß das den Provisoren zugedachte Amt wieder in den gesammten kirchlichen Pfarr-Organismus eingreift; indem es heißt, daß dieselben nicht bei ihren Bruderschafts-Leichenzügen blos, sondern bei allen kirchlichen Pfarr-Prozessionen die Pflicht des Vorbetens haben, auch sollen sie bei allen kirchlichen Feierlichkeiten dem Pfarrer zur Handhabung der Ordnung hülfreiche Hand leisten. Endlich (was in letzterer Zeit neu hinzugekommen), haben sich dieselben der Förderung der Missionen anzunehmen, und der Sammlung von Beiträgen für dieselben zu unterziehen.

Möge die gemachte Mittheilung bei den Männern, die den Beruf haben, christkatholische Volksbildner zu sein, die Aufmerksamkeit auf ein altkatholisches Institut hinlenken, daß sie dasselbe als ein Mittel christlicher Bildung und Gesittung benutzen, und wo es etwa in Verfall gerathen, mit christlichem Geiste auf's neue beleben.

Die Versuchung des Heilandes.

(Schluß. S. vor. Heft S. 203).

Der Versucher hatte also seinen Zweck nicht erreicht, er hatte den Heiland nicht zum Mißbrauch seiner Wundermacht, um sein Leben zu erhalten und sich ihm als den Sohn Gottes zu beweisen, verleiten und verführen können. Der Heiland

hatte die Versuchung im lebendigen Glauben an Gottes Fürsehung und im Hinblick auf den Willen seines himmlischen Vaters siegreich überwunden. Der Versucher aber, unzufrieden mit dieser abwehrenden Antwort des Heilandes, nimmt nun gerade davon, daß er durch einen Ausspruch der heiligen Schrift abgewiesen worden war, Veranlassung, eine zweite Versuchung an den Heiland zu stellen.

„Da nahm ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt, und führte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so stürze dich hinab; denn es steht geschrieben: Er hat seinen Engeln deinetwegen befohlen, daß sie dich auf den Händen tragen, damit du nicht etwa deinen Fuß an einen Stein stoßest.“

Aus der ersten mißlungenen Versuchung, den Heiland dahin zu vermögen, in eigener Machtvollkommenheit ein Wunder der Macht zu wirken, um sich ihm, dem Versucher, gegenüber als wirklichen Sohn Gottes zu beweisen, schloß der Böse, wie wir aus der zweiten Versuchung sehen, der Heiland sei wirklich nicht im strengen Sinne des Wortes Gottes Sohn, habe nicht als Mensch Gottes Natur und Machtvollkommenheit, sondern sei ein bloßer Mensch, wie andere Menschen, und verdiene den Namen: Gottes Sohn, wofür ihn die Stimme vom Himmel erklärt hatte, nur wohl deswegen, weil er ein besonderer Günstling Gottes sei, und ähnlich wie andere deswegen Gottes Sohn genannt werde. Als einen solchen schien ihn auch die wunderbare Erhaltung am Leben während der vierzig Tage, wo er ohne Nahrung in der Wüste verweilt hatte, zu bestätigen. Ihn nun, den lebendig auf Gott Vertrauenden, zum Bösen zu verführen, war jetzt seine Absicht noch klarer, als bei der ersten Versuchung. Er nahm ihn mit sich in die heilige Stadt, die vorzugsweise die Stadt Gottes hieß, und führte ihn auf die Zinne des Tempels, also in die unmittelbare Nähe des sichtbaren Thrones des unsichtbaren Gottes, von wo aus Hülfe und Rettung allen Frommen Israels verheißen war. Dort führt er ihn auf die Zinne des Tempels, welcher an einem jähen Abhange des Berges Sion lag, und fordert ihn auf, sich hinabzustürzen in dem Vertrauen auf die Nähe der Gottheit, die ja ihren Schutz den Frommen verheißen habe. Er sagt: „Bist du Gottes Sohn, so stürze dich hinab“ u. s. w. Das heißt: Wenn du auch in eigener Machtvollkommenheit als Gottes Sohn kein Wunder wirken kannst, so darfst du doch als erklärter Sohn Gottes, als ein besonderer Günstling Gottes, in der Gefahr, worin du schwe-

best, sicher ein Wunder von Gott erwarten; er hat es ja allen Frommen, also auch dir ausdrücklich und heilig verheißen. Wirkt aber Gott für dich, wie du es erwarten mußt, das Wunder, wodurch er dich am Leben erhält, wie er dich ja auch wunderbar in der Wüste am Leben erhalten hat, so beweisest du nicht blos mir, sondern auch den Inwohnern der Stadt Gottes, daß du Gottes Sohn, ein Gesandter Gottes, ein Prophet bist, und die Auszeichnung verdienest, welche dir die Stimme vom Himmel zuerkannt hat.

So listig auch die Versuchung ausgedacht und ausgeführt war, so wurde sie doch an der Weisheit und Heiligkeit des Heilandes zu schanden.

Vermessen für einen Menschen, mochte er auch noch so tugendhaft sein, wäre es gewesen, sich in die augenscheinlichste Lebensgefahr zu stürzen, in dem Vertrauen, daß Gott ein Wunder wirken würde, ihn aus derselben zu erretten. Freilich hatte Gott den Tugendhaften, auf ihn Vertrauenden seinen besondern Schutz, auch den der Engel als Schutzgeister verheißen, und denselben auch fortwährend angedeihen lassen; aber Gott versuchen wäre es gewesen, ein Wunder von ihm zu erwarten, wo ein solches nur mit Vermessenheit erwartet werden konnte.

Der Heiland aber, der selber keine Wunder für seine eigene Person, noch auch für den Bösen wirken wollte, wollte eben so wenig ein solches Wunder von Gott erwarten: darum sagt der Heiland, auf das heilige Verbot Gottes sich beziehend: „Es steht dagegen auch geschrieben: du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen."

Dahin angelangt, glaubt der Versucher, daß der Heiland, da er weder selbst ein Wunder gewirkt hatte, noch auch eins von Gott erwarten wollte, weder wirklicher Sohn Gottes, Gottmensch sei, noch auch ein besonderer Günstling und Prophet, sondern ein gewöhnlicher, wenn auch tugendhafter Mensch sei, der gleich allen andern Menschen durch unordentliche Sinnlichkeit zum Bösen zur Sünde, zum Abfall von Gott verführt werden könne.

Er tritt deswegen jetzt kühn und selbstvertrauend in seiner Natur als Feind Gottes, als Lügengeist und Verführer auf.

„Da nahm ihn der Teufel abermal mit sich auf einen sehr hohen Berg, und zeigte ihm da alle Reiche der Welt und deren Herrlichkeit, und sprach zu ihm: Dieses alles will ich dir geben, wenn Du niederfällst und mich anbetest."

Sowohl dadurch, daß der Versucher dem Heilande „alle

Reiche der Welt zeigte", als auch durch die beigefügten Worte: „Dies Alles will ich dir geben", will der Lügenhafte sich dem Heilande gegenüber als den Herrn und Herrscher der Welt beweisen. Deutlicher noch sind die gleichlautenden Worte des Versuchers bei Lukas (4, 5. 6.): „Er zeigte ihm alle Reiche der Welt in einem Augenblicke, und sprach zu ihm: Diese ganze Macht und die Herrlichkeit derselben will ich dir geben; denn mir ist sie übertragen und wem ich will, gebe ich sie." Der Versucher stellt sich nämlich dem Heilande gegenüber, den er weder als eigentlichen Sohn Gottes, noch als Gottes Gesandten kennen gelernt hatte, als einen mit der Herrschaft der Welt versehenen hin, in dessen Willen und Macht es liege, dieselbe einem Andern als Stellvertreter seiner Person zu übertragen.

Das lügenhafte Versprechen, welches der Versucher dem Heilande machte, war so groß, und wie er glaubte, so reizend und verführerisch, daß er dreist die leicht zu erfüllende Bedingung — das Niederfallen und Anbeten — daran knüpfte, zuversichtlich erwartend, daß der bloße Mensch, der ihm bisheran ohne Gottes Hülfe überlassen gewesen, sich sofort darauf einlassen würde, auf die gestellte Bedingung einzugehen, um des größten irdischen Glückes, der Herrschaft der Welt und damit aller irdischen sinnlichen Genüsse, die damit verbunden sind, theilhaftig zu werden.

Wäre der Heiland bloßer Mensch gewesen, wäre er mit der Sündhaftigkeit aller Menschen behaftet gewesen, so würde er gewiß gleich andern Menschen oder doch gleich den in Gerechtigkeit und Heiligkeit gleich geschaffenen dieser Versuchung unterlegen sein. Allein was der Heiland wirklich war und der Versucher bisheran nicht hatte entdecken und erfahren können, das sollte er jetzt, um auch nicht ferner erfolglos seine Versuchungen fortzusetzen, in der demüthigendsten und schlagendsten Weise erkennen und empfinden. Der Heiland nämlich redet jetzt den Versucher mit seinem Namen an und spricht:

„Hinweg von mir, S a t a n! Denn es steht geschrieben: Den Herrn, d e i n e n Gott sollst du anbeten und ihm a l l e i n d i e n e n."

Der Heiland nennt den Versucher bei seinem Namen „Satan" und beweiset ihm dadurch, daß er ihn als den Bösen, den Widersacher Gottes, den Lügner kennt, zeigt ihm aber zugleich durch sein gebieterisches Wort, daß er Macht über ihn habe, und zwar eine solche Macht, daß er auf sein Wort da-

von fliehen muß, gleich dem Feinde, der von dem Mächtigeren besiegt, in die Flucht geschlagen wird. Durch dieses sein gebieterisches und kräftiges Wort zeigt sich der Heiland am Ende der Versuchung dem Bösen als den, der er wirklich war, als Gottes Sohn, dem der Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, als den verheißenen Nachkommen der Eva, welcher der Schlange den Kopf zertreten, dem Verführer der Menschen alle Macht zu schaden nehmen, ihn besiegen und seine Herrschaft zerstören werde.

Wie der Versucher hier auf das Wort des Heilandes fliehen mußte, so nahm er auch die Flucht jedesmal, wenn der Herr durch sein Wort denselben aus den Menschen, die er in Besitz genommen, trieb; ja der Name des Heilandes war es ebenfalls, wodurch die Jünger und Apostel des Hern dieselbe Uebermacht über den Bösen ausübten.

Daß der Heiland wirklich als Gottes Sohn sich hier offenbarte, deutet auch Matthäus mit den Worten an: „Da verließ ihn der Teufel, und siehe! Engel traten hinzu und dienten ihm.“ Engel, Diener Gottes, dienen dem Heilande, weil sie ihn, wie bei seiner Geburt, so auch jetzt als den wirklichen Sohn Gottes durch göttliche Offenbarung kennen und an seinem Erlösungswerke als dienende Geister von der Krippe bis zum Grabe, und bis zur Himmelfahrt Antheil nehmen, wie sie denn auch dereinst bei seiner Wiederkunft ihn, den Sohn Gottes, den Richter der Lebendigen und Todten, begleiten werden.

Man könnte fragen:

a) Warum ließ der Heiland sich vom Bösen versuchen? Die einfachste Antwort ist: Um damit sich so tief als möglich zu erniedrigen, sich selber seiner göttlichen Natur zu entäußern, und uns dadurch zu erlösen; aber auch um sich als den Erlöser zu erweisen, der wirklich die Macht allein hatte, den Bösen zu besiegen und diese seine Macht auch allen andern Menschen, die ihn als den Erlöser gläubig anerkennen und aufnehmen würden, zu verleihen; endlich, um in der Art und Weise, wie der Heiland die Versuchungen des Bösen abwies und besiegte, den Menschen es anschaulich zu machen, wie sie auf Gott und ihn vertrauend die Versuchungen auch überwinden sollten.

b) Warum ließ der Heiland sich vom Bösen auf die Zinne des Tempels, und auf den Berg führen? Weil es so der Wille des Vaters war, daß der Böse diese Macht über ihn äußern könnte, um nachher in seiner vollen Ohnmacht dazustehen.

c) War der Heiland nicht in Gefahr, durch den Bösen von der Zinne des Tempels herabgestürzt zu werden? Durchaus nicht; denn diese Gewalt war dem Bösen nicht gegeben; ebenso wenig als den Nazarethanern und allen seinen Feinden, die nichts gegen ihn vermochten, bis die Stunde da war, wo der Heiland nach dem Rathschlusse des Vaters sich freiwillig in die Hände der Sünder hingab, um sein Erlösungswerk am Kreuze zu vollenden.

d) Wie konnte der Teufel dem Heilande alle Reiche der Welt zeigen? Wenn dieses in natürlicher Weise nicht geschehen konnte, so brauchen wir uns auch nicht vergebens abzumühen, eine Antwort auf diese Frage zu geben, da die menschliche Geisteskraft nicht einmal bei den gewöhnlichen, natürlichen Erscheinungen das Wie derselben zu erfassen im Stande ist.

Höchst wichtig und voller Bedeutung steht uns aber daneben die von den Evangelisten beglaubigte Thatsache, daß der Heiland sich vom Bösen in dreifacher Weise versuchen ließ, und daß der Heiland nicht nur die Versuchung überwand, sondern den Versucher selbst besiegte und seine Herrschaft über ihn zu offenbaren anfing.

Das Bekenntniß Petri nach Matth. 16, 13—20.; Mark. 8, 27—30.; Luk. 9, 18—21.

Nach Lukas 9, 18. „befand sich der Heiland allein und betete (die Jünger waren bei ihm), da fragte er sie: wer sagen die Leute, daß ich sei?" oder nach Matthäus: „daß des Menschen Sohn sei?"

Von Bedeutung ist der Umstand, welchen Lukas angibt, daß der Heiland allein sich befand und betete, und darauf seine Jünger, die bei ihm waren, gefragt habe: wer sagen die Leute u. s. w.

Das Gebet Jesu steht mit der Frage in enger Verbindung und deutet auf die Wichtigkeit der von ihm an die Jünger gestellten Frage. Er fragt: wer sagen die Leute u. s. w. nicht sowohl, um von den Jüngern das Urtheil der Leute über seine Person zu erfahren, was ihm nicht minder als den Jüngern sattsam aus ihren Reden bekannt war, als vielmehr um durch die Beantwortung der Frage Veranlassung zu gewinnen, die Jünger als seine Vertrauten über seine Person, die ihnen nicht weniger, als dem Haufen noch nicht vollständig bekannt war, zu unterrichten.

Die Jünger nun antworten: Einige sagen, du seiest Johannes der Täufer rc. Dieses Urtheil des Volkes, welchem die Jünger wahrscheinlich mehr oder minder beipflichteten, beruhte auf dem Wahn- und Aber-Glauben an die Seelenwanderung, die zur Zeit Jesu unter dem Volke, wie unter den Gelehrten herrschte, wonach die Seele eines Gerechten sich mit dem Geiste eines noch Lebenden in enge Verbindung setze, um mit diesem und durch diesen zu wirken.

Nachdem der Heiland dieses falsche Urtheil der Volksmenge über seine Person angehört, stellte er an die Jünger die Frage: „Wer sagt ihr aber, daß ich sei?"; denn darauf zielte seine ganze Rede, sie, die Jünger, über seine Person zu belehren, und ihnen den wahren Begriff von seiner Person anstatt des Wahnglaubens der Menge beizubringen.

Während die übrigen Jünger stillschweigen, antwortet Petrus: „Du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes." Der Sinn dieser Worte leuchtet ein, wenn wir den Zusammenhang der Rede, worin dieselben stehen, schärfer ins Auge fassen. Die Worte des Petrus stehen nämlich im Gegensatz zu dem, was der Haufen von der Person des Heilandes urtheilte und aussagte und besagen mit Rücksicht darauf so viel als: die Leute halten dich für einen Menschen, der in Verbindung stehe mit der Seele irgend eines verstorbenen heiligen Mannes, sei es Johannes, Elias, Jeremias oder sonst einer der Propheten. Deutlicher drückt dieses auch Lukas 9, 19. aus mit den Worten: „andere aber (sagen) einer der Propheten sei auferstanden." Alle halten dich für einen blosen Menschen, ich aber erkläre dich für den Messias, „ὁ χριστός" den Sohn des lebendigen Gottes, d. h. du bist zwar ein Mensch und zwar der aus den Nachkommen der Patriarchen und Davids verheißene „Segen aller Völker" allein nicht blos Mensch bist du, sondern zugleich der Sohn des lebendigen Gottes oder w. d. i.: der wirklich zur Erlösung und Beseligung der Menschen Mensch gewordene Sohn Gottes.

Diesen Sinn der Worte Petri fordert nicht nur der Gegensatz, worin die Aussage Petri zu der der Volksmenge steht, sondern unwidersprechlich erheischt denselben die darauf folgende Rede des Heilandes selbst.

Der Heiland antwortet nämlich dem Petrus und sagt: „glücklich bist du Simon Sohn des Jona: denn nicht Fleisch und Blut hat dir dieses geoffenbaret, sondern mein Vater, der im Himmel ist", oder m. a. W.: das Urtheil, welches du über meine Person aussprichst, ist nicht das Ergebniß mensch-

lichen Nachdenkens, du hast dasselbe nicht aus dir, aus deiner natürlichen Erkenntniß geschöpft, sondern du bist so glücklich, diese den Menschen noch unbekannte Wahrheit über meine den Menschen unbegreifliche Persönlichkeit durch übernatürliche Offenbarung von dem empfangen zu haben, dessen Sohn du mich nennest, d. i. durch Offenbarung meines Vaters, der im Himmel ist. Daß sich dieses aber wirklich so verhält, daß deine Aussage übernatürliche dir gewordene Offenbarung ist, und daß dieselbe als solche, die vom Wahrhaftigen ausgegangen, wirklich Wahrheit ist, dies will ich dir, will ich allen Menschen unumstößlich beweisen. „Und auch ich sage dir: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden.“

Du, Simon Sohn des Jonas, bist ein bloser gewöhnlicher, schwacher Mensch, aber ich als wirklicher Sohn Gottes als Gottmensch will an dir meine Allmacht und somit meine Gottheit offenbaren dadurch, daß ich den schwachen, ohnmächtigen zu einem Felsen mache, worauf ich meine Kirche für alle kommenden Geschlechter baue, und zwar so fest und unumstößlich baue, daß selbst alle feindliche Macht der Hölle dieses auf dich errichtete Gebäude nicht wird überwältigen können. Daran mögen alle kommenden Geschlechter es erkennen, daß dein Zeugniß über mich als den S o h n G o t t e s vom Vater dir geoffenbarte Wahrheit ist, daß ich eine Kirche, ein geistiges Reich auf Erden gründe, welches auf dir und dir ähnlichen schwachen Menschen als deinen Nachfolgern ruhet, und im Laufe und in den Stürmen der Zeiten fortbestehen wird, so groß auch die Anfeindungen der höllischen Macht sich, es umzustürzen, zeigen mögen.

Und wirklich, was der Herr dem Petrus zum Beweise der Wahrheit, die ihm aus Offenbarung geworden, verheißen, und was derselbe nur, wenn er wirklich Sohn Gottes war, zu verwirklichen im Stande war, sehen wir im Laufe von achtzehn Jahrhunderten in der auffallendsten Weise bestätigt. Welches Reich auf Erden hat je so viele Stürme und Anfeindungen der Hölle bis auf diesen Tag erlebt, als das auf den schwachen Menschen Petrus und dessen Nachfolgern gegründete Reich Christi auf Erden? Alle von den Aposteln gestifteten Kirchen, so herrlich sie auch einmal da standen, sind im Laufe der Zeiten untergegangen und haben dem Irrthum Platz gemacht: nur die eine von Petrus gegründete Kirche zu Rom ist von ihrer Entstehung an als der Fels stehen geblieben, woran sich alle Stürme, jeder Art Verfolgungen zerschellet

haben. Und somit ist jeder Sieg dieser fortbestehenden Kirche Petri ein fortgesetzter, immer sich wiederholender Beweis für die Wahrheit, daß es auf göttliche Offenbarung gestützte Wahrheit ist: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

In derselben Gedankenverbindung fährt Jesus Matth. 16, 19. fort: „Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches „geben: und Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch „im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen „wirst, soll auch im Himmel gelöset sein."

Die ersten Worte: „Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben" hat der Heiland zu Petrus nur hier, und zu Petrus allein, die andern dagegen: Und Alles, was du auf Erden binden u. s. w. hat er nach Matthäus 18, 18. auch zu den übrigen Aposteln gesprochen.

Erforschen wir den Sinn dieser Worte: „Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben", so ist klar, daß der Heiland dadurch nicht minder als durch die vorhergehenden: „du bist Petrus" u. s. w. dem Petrus einen Vorrang vor den übrigen Aposteln, ich meine die Oberherrschaft, das Primat in seiner Kirche übertragen hat. Wer nämlich die Schlüssel des Hauses hat, ist Herr des Hauses. Das Reich der Himmel oder w. d. i. das Reich Gottes ist hier wegen des unmittelbar vorhergehenden: „meine Kirche", die Kirche Christi auf Erden, sein geistiges Reich auf Erden, wodurch die Menschen zur ewigen Seligkeit des Himmels gelangen sollen. Der Heiland sagt somit dem Petrus: Mein Vater, der im Himmel ist, hat dich vor den übrigen Aposteln bevorzugt dadurch, daß er dir allein vor allen übrigen Aposteln es offenbarte, daß ich wirklich sein Sohn bin: so will auch ich als wirklicher Sohn Gottes dich nicht minder vor den übrigen Aposteln begünstigen: du sollst mit deinen Nachfolgern (da meine Kirche über deine Lebenszeit hinaus bis zum Ende der Tage fortdauern wird) die Grundfeste meiner Kirche werden; du sollst ihr Oberhaupt sein, und als solches sollst du vor den übrigen Aposteln (wie deine Nachfolger vor den Nachfolgern der Aposteln, den Bischöfen) die Vollmacht haben, welche der Herr des Hauses besitzt, dem allein die Schlüssel desselben gehören. Was der Heiland hier dem Petrus als Vorzug vor den übrigen Aposteln verheißt, verleiht er ihm später nach seiner Auferstehung wirklich, wo er demselben auf die dreimalige Betheuerung seiner Liebe, seine Schaafe und Lämmer, d. i. seine ganze Heerde zu weiden anvertraut, oder m. a. W. ihn vor den übrigen Aposteln als obersten Hirten seiner ganzen

Heerde bestellt, der seine Person auf Erden nach seiner Rückkehr zum Vater vertreten soll, um als der eine oberste Hirt der einen ganzen Heerde, welche der Herr sich durch sein Blut erkauft hat, die Kirche Christi zu regieren und zu verwalten.

Was bedeuten nun die folgenden Worte, welche Christus hier zu Petrus besonders, später aber zu Petrus und allen Aposteln zusammen gesprochen?

Den Sinn dieser Worte: „Und Alles, was du auf Erden binden wirst" u. s. w. glauben wir am einfachsten zu erörtern, wenn wir das, was der Heiland hier dem Petrus und später den Aposteln insgesammt Matth. 18, 18. verheißt, zusammenstellen mit dem, was er nach seiner Auferstehung den Aposteln insgesammt als Erfüllung dieser seiner Verheißung verliehen hat. Nach der Auferstehung nämlich redet der Heiland Joh. 20, 21—23. die Apostel an: „Der „Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so „sende ich euch. Als er dies gesprochen, hauchte er sie an „und sprach zu ihnen: Empfanget den h. Geist (Hauch), denen ihr die Sünden erlassen werdet, denen sind sie erlassen „u. s. w."

Der Vater hatte den Sohn in die Welt gesandt, nicht um die Welt zu richten, sondern auf daß die Welt durch ihn erlöset werde, Joh. 3, 17. Ich bin gekommen die Sünder zu berufen, Matth. 9, 13.

Der Heiland hatte als solcher die Sünder zur Buße gemahnt und als Allwissender, der wußte, was im Menschen war (Joh. 2, 25.), den Reuevollen Vergebung ihrer Sünden angedeihen lassen.

Das Werk der Entsündigung der Menschen, wozu der Vater den Sohn in die Welt gesandt, sollten die Apostel im Auftrage des Heilandes nach seiner Rückkehr zum Vater und der Sendung des h. Geistes als seine Gesandte, Bevollmächtigte und Stellvertreter in seinem Namen fortsetzen; sie sollten auf Erden, d. i. im geistigen Reiche Christi, in der Kirche die Vollmacht der Sündenvergebung und was damit in Verbindung steht, auszuüben fortsetzen, sollten in der Kirche binden und lösen, d. i. die Sünden (nach vorhergegangenem Bekenntniß) *) vorbehalten oder erlassen, die zur Genugthuung noth-

---

*) Die Nothwendigkeit des vorhergehenden Sündenbekenntnisses ist einleuchtend aus dem einfachen Umstande, daß allein dadurch die Apostel und ihre Nachfolger (die als blose Menschen das Innere

weiligen Strafen nach Befund der Sache auferlegen, vermindern oder gänzlich nachlassen, und durch zweckdienliche Gesetze und Vorschriften die Gläubigen verpflichten, oder von deren Befolgung, wo es die Umstände erheischen, entbinden.

Sehen wir auf das Gesagte zurück, so hat Christus den Petrus (und seine Nachfolger) als das bleibende Oberhaupt seiner Kirche auf Erden eingesetzt; den Petrus aber mit den übrigen Aposteln als seine Bevollmächtigte und Stellvertreter auf Erden in seiner Kirche eingesetzt, die sein Werk der Entsündigung der Menschen durch die Gewalt zu binden und zu lösen fortsetzen, und seine Kirche durch den heiligen Geist regieren sollen, Act. 20, 28. 1 Cor. 4, 1. Ephes. 4, 4—16.

Erlaß Sr. Heiligkeit Papst Pius IX.

an den Erzbischof von Köln.

Der Erzbischof von Köln, Herr Johannes von Geißel, hat das untenstehende Schreiben Sr. Heiligkeit, Pius IX. sämmlichen Dechanten der Erzdiözese durch folgendes Rundschreiben mitgetheilt.

Ew. Hochwürden lasse ich ein, von Sr. päpstlichen Heiligkeit Pius IX. mir zugekommenes apostolisches Schreiben vom 25. Juli l. J. in seinem hier unten angefügten vollständig wörtlichen Inhalte, zu Ihrer Kenntnißnahme und mit dem Auftrage zugehen, dasselbe durch Rundsendung Allen, in Ihrem Dekanatsbezirke befindlichen Geistlichen zur Wissenschaft mitzutheilen. Das nach beendigtem Rundlaufe Ihnen zurückkommende Schreiben wollen Sie sodann bei den Akten Ihres Dekanats-Archivs aufbewahren.

Cöln, den 20. August 1847.

✠ Johannes.

Das Schreiben des Papstes lautet im Originale wie folgt:

Pius PP. IX. Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Summa quidem animi Nostri

der Menschen, die sie richten sollen, nicht kennen können), in den Stand gesetzt werden zu beurtheilen, ob sie der Sündenvergebung würdig seien oder nicht.

admiratione nuper accepimus, Venerabilis Frater, nonnullos in istis regionibus Hermesianae doctrinae sectatores eo impudentiae devenisse, ut Nostra Encyclica Epistola, die 9. Novembris superiori anno ad omnes Venerabiles Fratres Episcopos data indigne abutentes, atque illius verba ad humanam rationem divinamque revelationem pertinentia temere invertentes, ac praepostero et absurdo sensu interpretantes, audeant asserere Hermesii doctrinam a Nobis confirmari et coli, et minime erubescant monstrosum hoc eorum commentum in vulgus prodere et scriptis quoque mandare, quo facilius improvidos atque imperitos in fraudem inducere possint. Quamobrem de fidelium salute vel maxime solliciti atque Hermesianorum fallacias, conatus reprimere optantes, nulla interposita mora has ad Te Litteras damus, quibus, Venerabilis Frater, non solum singula quaeque acta a rec. mem. Gregorio XVI. Praedecessore Nostro contra Hermesii Libros provide sapienterque habita, ac praesertim illius Apostolicas Litteras die 26. Septembris 1835 sub annulo Piscatoris datas, quarum initium „Dum acerbissimas" et declaratorium Decretum eius iussu die 7. Ianuarii 1836 a Congregatione Indicis editum omni ex parte confirmamus, verum etiam eiusdem Hermesii opera in illis enunciata, ubicunque et quovis idiomate, seu qualibet editione, versione denuo Auctoritate Nostra Apostolica reprobamus atque damnamus. Tuum autem erit, hanc Nostram Epistolam evulgare, quo omnes eorundem Hermesianorum fraudem cognoscant ac devitent. Atque hic, Venerabilis Frater, pro Supremi Nostri Apostolatus officio spectatam Tuam religionem et pastoralem vigilantiam etiam atque etiam in Domino excitamus, ut maxima cura, industria, contentione nunquam intermittas diligentissime prospicere, ut severiorum praesertim disciplinarum Professores sanam et incorruptam doctrinam nedum ab Hermesii fallaciis, verum etiam ab omni prorsus cuiusque pravae opinionis et sententiae periculo alienam edoceant, atque intentissimo studio hodiernos potissimum errores refellant, quos e falsae philosophiae principiis deductos in theologicam quoque scientiam tradendam alicubi induci summopere timemus. Caeterum clementissimum luminum et misericordiarum Patrem assiduis, fervidisque precibus in humilitate cordis Nostri obsecrare non intermittimus, ut eos, qui ignorant et errant, coelesti sua gratia illustrare, inflam-

mare atque ad aemulationem recipiendae salutis revocare dignetur. Iam vero pro certo habentes Te, Venerabilis Frater, Nostrae sollicitudini quam cumulatissime esse responsurum, hac occasione perlibentur utimur, ut praecipuam, qua Te prosequimur, benevolentiam iterum testemur et confirmemus. Cuius quoque pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam ex imo corde profectam, et cum omnis verae prosperitatis voto coniunctam Tibi ipsi, Venerabilis Frater, et omnibus, quibus praees, Clericis Laicisque Fidelibus peramanter impertimur. Datum Romae apud S. Mariam Maiorem, die 25. Iulii anno 1847. Pontificatus Nostri anno secundo. (sig.) *Pius PP. IX.* Venerabili Fratri Ioanni Archiepiscopo Coloniensi Coloniam.

Da die Uebersetzung, welcher der Mainzer Katholik gebracht von der der Moselzeitung in einigen Stellen abweicht, so lassen wir um deretwillen, welche der lateinischen Sprache nicht mächtig sind, beide Uebersetzungen gegenüberstehend abdrucken.

Uebersetzung
der Rhein- und Moselzeitung.

„Pius IX. Ehrwürdiger Bruder, Gruß und apostolischer Segen. Wahrlich zu Unserer größten Verwunderung haben Wir unlängst Kenntniß erhalten, Ehrwürdiger Bruder, daß in jenen Gegenden einige Anhänger der Hermesischen Lehre so weit in der Unverschämtheit gekommen sind, daß sie, Unser am 9. Nov. v. J. an alle Ehrwürdige Brüder Bischöfe erlassenes Rundschreiben in unwürdiger Weise mißbrauchend und die in demselben über die menschliche Vernunft und göttliche Offenbarung vorkommenden Worte vermessen verdrehend und in verkehrtem und ungereimtem Sinne

Uebersetzung
des Katholiken.

Pius IX. Papst. Ehrwürdiger Bruder! Gruß und Apostolischen Segen! Zu Unserer größten Verwunderung haben Wir unlängst Kenntniß erhalten, Ehrwürdiger Bruder, daß in jenen Gegenden einige Anhänger der Hermesischen Lehre so weit in der Unverschämtheit gekommen seien, daß sie Unser Rundschreiben, welches Wir unter dem 9. November des verflossenen Jahres an alle Ehrwürdigen Brüder, die Bischöfe, erlassen haben, in unwürdiger Weise mißbrauchend und die in demselben über die menschliche Vernunft und die göttliche Offenbarung vorkommenden Worte vermes-

auslegend, zu behaupten wagen, daß die Lehre des Hermes von Uns bestätigt und gepflegt werde, und daß sie nicht im geringsten erröthen, diese ihre abenteuerliche Erdichtung unter das Volk zu bringen und sogar schriftlich kundzugeben, wodurch sie desto leichter Unvorsichtige und Unerfahrene zur Täuschung verleiten können. Aus dieser Ursache, um das Heil der Gläubigen höchst besorgt und von dem Wunsche beseelt, die Täuschungen und Bestrebungen der Hermesianer zu unterdrücken, erlassen Wir ohne allen Verzug an Dich, Ehrwürdiger Bruder, gegenwärtiges Schreiben, durch welches Wir nicht nur alle und jede von Unserm Vorgänger Gregor XVI. sel. Andenkens gegen die Bücher des Hermes mit Umsicht und Weisheit vorgenommene Handlungen, insbesondere dessen am 26. Sept. 1835 unter dem Fischerringe erlassene, mit den Worten „Dum acerbissimas“ beginnende apostolische Schreiben, so wie das auf seinen Befehl am 7. Jän. 1836 von der Congregation des Index herausgegebene erklärende Decret in allen Theilen bestätigen, sondern auch die darin angeführten Werke desselben Hermes, wo immer und in welcher Sprache oder in irgend welcher Ausgabe und Uebersetzung sie bestehen, neuerdings in Kraft Unserer apostolischen Gewalt verwerfen und verdam-

fentlich verdrehend und in verkehrtem und ungereimtem Sinne auslegend, zu behaupten wagen, daß die Lehre des Hermes von Uns bestätigt und gepflegt werde, und daß sie nicht im Geringsten erröthen, diese ihre abentheuerliche Erdichtung unter das Volk zu bringen und auch schriftlich kundzugeben, damit sie dadurch desto leichter die Unvorsichtigen und Unerfahrenen zur Täuschung verleiten können. Aus dieser Ursache, da Wir um das Heil der Gläubigen höchlich in Sorgen sind, und die Täuschungen und Bestrebungen der Hermesianer zu unterdrücken wünschen, erlassen Wir ohne allen Verzug an Dich, Ehrwürdiger Bruder, gegenwärtiges Schreiben, durch welches Wir nicht allein alle und jede Handlungen, welche von Unserm Vorgänger Gregor XVI., seligen Andenkens, gegen die Bücher des Hermes mit Umsicht und Weisheit vorgenommen worden sind, und besonders dessen Apostolisches unter dem Fischerringe erlassenes Schreiben vom 26. September 1835, welches anfängt: „Dum acerbissimas“ sowie das von der Congregation des Index auf seinen Befehl unter dem 7. Januar 1836 herausgegebene erklärende Decret in allen Stücken bestätigen, sondern auch die in demselben angeführten Werke des nämlichen Hermes, wo immer, und in

men. An Dir aber wird es seyn, dieses Unser Schreiben bekannt zu machen, damit Alle den Betrug jener Hermesianer erkennen und sich davor hüten. Und hier, Ehrwürdiger Bruder, fordern Wir nach Pflicht Unseres obersten Apostelamtes Deine bewährte Gewissenstreue und hirtliche Wachsamkeit angelegentlichst im Herrn auf, daß Du mit größter Sorgfalt, Thätigkeit und Anstrengung niemals unterlassest, mit aller Achtsamkeit Vorsorge zu tragen, daß besonders die Professoren in den wichtigeren Fächern die gesunde und unverfälschte Lehre nicht bloß vor den Irrthümern des Hermes, sondern auch überhaupt vor der Gefahr jeder andern verkehrten Meinung und Behauptung bewahrt vortragen und mit der eifrigsten Amtsbeflissenheit die vorzugsweise heut zu Tage sich erhebenden Irrthümer widerlegen, welche, aus den Grundsätzen falscher Philosophie hergeleitet, auch in den Vortrag der theologischen Wissenschaft irgendwo eingeführt zu sehen Wir gar sehr befürchten. Uebrigens lassen Wir nicht ab, den gütigsten Vater der Lichter und Erbarmungen mit unausgesetzten und heißen Gebeten in Demuth Unseres Herzens anzuflehen, daß Er Diejenigen, die in Unwissenheit und Irrthum befangen sind, mit seiner himmlischen Gnade zu erleuchten, zu entflammen und zum Streben

welcher Sprache oder in irgend welcher Ausgabe und Uebersetzung sie bestehen, neuerdings in Kraft Unserer Apostolischen Gewalt verwerfen und verdammen. Deine Pflicht aber ist's, dieses Unser Sendschreiben bekannt zu machen, damit Alle die Ränke dieser Hermesianer erkennen und sich davor hüten. Zugleich aber fordern Wir hiemit, Ehrwürdiger Bruder, nach Pflicht Unseres obersten Apostelamtes Deine bewährte Gewissenhaftigkeit und oberhirtliche Wachsamkeit auf das Ernstlichste im Herrn auf, daß Du mit höchster Sorgfalt, Thätigkeit und Anstrengung niemals unterlassest, mit aller Achtsamkeit Vorsorge zu treffen, daß besonders die Lehrer der ernsteren wissenschaftlichen Disciplinen die gesunde und unverfälschte Lehre, nicht bloß vor den Irrthümern des Hermes, sondern auch überhaupt vor der Gefahr einer jeden andern verkehrten Meinung und Behauptung bewahrt, vortragen und mit der eifrigsten Amtsbeflissenheit ganz besonders die heutzutage sich erhebenden Irrthümer widerlegen, welche Wir, da sie aus den Principien einer falschen Philosophie hergeleitet sind, auch in den Vortrag der theologischen Wissenschaft irgendwie eingeführt zu sehen höchlich befürchten. Im Uebrigen lassen Wir nicht ab, den gütigsten Vater des Lichtes und

nach Wiedergewinnung des Heiles zurückzurufen sich würdigen möge. Nun aber Uns versichert haltend, daß Du, Ehrwürdiger Bruder, Unserer Sorgfalt auf das vollständigste entsprechen werdest, benutzen Wir sehr gerne diese Gelegenheit, Dir das vorzüglichste Wohlwollen, welches Wir für Dich hegen, wiederholt zu bezeugen und zu bestätigen. Wir wollen auch, daß dessen Unterpfand sei der apostolische Segen, den Wir, aus innerstem Herzen hervorgegangen und mit dem Wunsche aller wahren Wohlfahrt verbunden, Dir Selbst, Ehrwürdiger Bruder, und allen Getreuen, denen Du vorstehst, Geistlichen und Laien, liebevoll ertheilen. Gegeben zu Rom zu St. Maria, der Größern, am 25. Juli 1847, Unseres Pontificats im zweiten Jahre. (gez.) Pius PP. IX. Dem Ehrwürdigen Bruder Johannes, Erzbischof von Köln, zu Köln.

der Erbarmung mit unablässigem und heißem Gebete in der Demuth Unseres Herzens anzuflehen, daß Er Diejenigen, welche in Unwissenheit und Irrthum befangen sind, mit Seiner himmlischen Gnade zu erleuchten und zu entflammen und zum Streben nach der Wiedergewinnung des Heiles zurückzurufen sich würdigen möge. Da Wir nun für gewiß halten, daß Du, Ehrwürdiger Bruder, Unserer Sorgfalt auf das vollständigste entsprechen werdest, so benutzen Wir sehr gerne diese Gelegenheit, Dir das vorzügliche Wohlwollen, welches Wir gegen Dich hegen, wiederholt zu bezeugen und zu bestätigen, als dessen Unterpfand Wir den Apostolischen Segen angesehen wissen wollen, den Wir aus des Herzens Tiefe und verbunden mit dem Wunsche aller wahren Wohlfahrt Dir selbst, Ehrwürdiger Bruder, und allen Gläubigen, Geistlichen und Laien, denen Du vorstehst, liebevoll ertheilen. Gegeben zu Rom zu St. Maria Maggiore 25. Juli 1847.

Inconsequenz. In den vom Pastor Brennecke in der Versammlung des Pastoralvereins in Gnadau (siehe Evangelische Kirchenzeitung, April 1847. S. 344.) aufgestellten Thesen wird der Wunsch ausgesprochen, sich zu gewöhnen, wieder bei der Taufe zu fragen: Entsagest du dem Teufel, statt: entsagest du dem Bösen, weil ersteres christlicher, leh-

tars Thum als ein Buhlen um die Gunst der Welt erscheine. Wir geben dies gerne zu und meinen, daß sie nicht blos als ein Buhlen um die Gunst der Welt betrachtet werden könnte, sondern daß sie eine Erfindung des Rationalismus sei. Allein wenn man in diesem Punkte den orthodoxen Ausdruck wiederherstellen will, warum nicht auch in dem Begriffe der Taufe? Hilft es viel, daß man eine abgeriebene Stelle des Kleides überpinselt, wenn der Kern des ganzen Zeuges, aus dem das Kleid besteht, von den Motten gefressen ist. Herr Pastor Brennecke stellt nämlich folgenden Begriff von der Taufe auf: „Sie ist eine heilige, von Christus selbst eingesetzte Handlung, wobei als sichtbares Zeichen Wasser gebraucht wird, wodurch aber den Menschen unsichtbare Gnadengüter mitgetheilt und versiegelt werden.“ Diese Definition würde auch der Rationalist Pelagius sich haben gefallen lassen, und dürften Rupp und Uhlich unterschreiben; sie ist das passendste Seitenstück zur Ordinationsformel der letzten Berliner Synode. Warum scheut sich der Aufsteller dieser These, wenn er wirklich ganz und nicht blos halb orthodox ist, grade zu erklären, daß sie uns von der Erbsünde reinige. Erscheint das Umschreiben des Teufels ihm ein Buhlen um die Gunst der Welt, so erscheint uns grade so die Umschreibung der Taufwirkung. Noch mehr befremdet es uns, daß über diese These gar nicht scheint disputirt worden zu sein, da doch der Referent über diesen Pastoralverein zu Gnadau sagt: „Er sei durch Gottes gnädige Fügung ein Heerlager für die Provinz Sachsen geworden, in welchem das Streiterheer seine Macht je länger je mehr stärke.“

In der zweiten These wird behauptet, daß die h. Schrift, Marc. 10, 16., auch die Kindertaufe lehre. Wir lassen es dahin gestellt sein, ob die Kindertaufe sich aus dieser Schriftstelle beweisen lasse; allein, wir fragen immer wieder, wie läßt sich die Kindertaufe mit der Rechtfertigung durch den Glauben allein, in Uebereinstimmung bringen. Da in dieser Predigerversammlung viel über diese These disputirt worden, so muß es wundernehmen, daß diese Principien-Frage unberührt blieb. Uebrigens, giebt es keine Erbsünde, oder ist es nicht das Charakteristische der Taufe, daß sie von der Erbsünde reiniget, dann unterliegt es kaum einem Zweifel, daß es vernünftiger und nützlicher sei, die Taufe bis dahin aufzuschieben, wo der Mensch zum Gebrauche seiner Vernunft gekommen.

Noch mehr scheint uns dieser Artikel in These VI., die von der Nothtaufe handelt, in der Ansicht zu bestätigen, daß

der Predigerverein zu Gnadau oder doch Pastor Brenneck mit dem rechten Fuße noch im Rationalismus stehe; denn §. 3. heißt es: „Ein Kindlein ist nicht verloren“ (inwiefern nicht?) „wenn es wider den Willen der Eltern ohne Taufe verschied.“ Aber wie wenn es mit dem Willen der Eltern geschieht? und §. 5.: Die Nothtaufe wird nicht leichtfertig unterlassen werden, wenn die Geistlichen in dem Confirmandenunterrichte ꝛc. auf den Segen, welcher ihnen durch die h. Taufe noch ist zu Theil geworden, aufmerksam machen.“ Also nur ein Segen, keine Erlassung von der Erbschuld? Und was soll dem unmündigen Kinde dieser Segen jenseits? Vor einem solchen Heerlager dürften sich die Rationalisten wahrlich nicht fürchten, es sei denn, daß es eine pietistische Richtung nähme. Indessen wollen wir unser Urtheil noch suspendiren, da auf der nächsten Versammlung über die Nothtaufe disputirt werden soll.

In der evangelischen Kirchenzeitung 1847. Nro. 33. S. 327. wird es der Synode zum Vorwurfe gemacht, daß sie ohne Weiteres auch die Lichtfreunde in ihre Versammlung aufgenommen habe. Es heißt daselbst: 1) die Lichtfreunde traten, wenn auch in geringer Zahl, doch völlig gleich berechtigt, in die Synode ein. Dieselbe machte keinen Versuch, an die so nah in ihrem Schooße befindlichen Extreme den Maßstab des Wortes Gottes und der Lehre der Kirche anzulegen und sie danach zu richten. Der Synodale, welcher läugnete und der, welcher bekannte, daß Jesus in das Fleisch gekommen ist, waren und blieben bis zu Ende gleich berechtigte Mitglieder der Synode. Die Fundamentallehren der Kirche, namentlich die gegenwärtig streitigen, ließ die Synode dahin gestellt; die Frage, was ist Wahrheit? wo sie auch etwa aufgeworfen wurde, ließ sie unbeantwortet.

Sollten Lichtfreunde und Rechtgläubige im Schooße der Synode theologische Disputationen halten? Oder, wenn nicht, sollte durch Abstimmung festgestellt werden, ob Adam gefallen, ob Jesus der Sohn Gottes und der Richter der Welt sei? So gerecht uns der Tadel der evangelischen Kirchenzeitung über die ungehinderte Zulassung der Lichtfreunde in der Synode erscheint, so fragen wir aber doch: Hat denn bei deren Zulassung die Synode etwas anderes gethan, als was die Reformatoren des 16ten Jahrhunderts bei Gelegenheit des abzuhaltenden Conciliums von der katholischen Kirche forderten, und da sie es nicht erhielten, sich über das einseitige Verfahren beklagten? Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Häupter des Protestantismus bereits durch das Oberhaupt der

katholischen Kirche, von der Kirche ausgeschlossen waren und in ihrem Rathe natürlich nicht mehr Sitz und Stimme haben durften, daher nur eingeladen werden konnten, um gehört und belehrt zu werden. Allein hat denn die evangelische Kirche als solche die Lichtfreunde förmlich aus der Gemeinschaft ausgeschlossen? Daß es einzelne Pastore gethan, will nichts sagen, sie sind keine Behörde für die Lichtfreunde. Ferner da der Protestantismus als alleinige Erkenntnißquelle die h. Schrift anerkannt und deren Erklärung freigegeben hat, stehen mithin die Lichtfreunde nicht auf demselben Grund und Boden, und haben sie nicht dasselbe Recht die h. Schrift nach ihrer Einsicht zu erklären? Sind die Theologen von Tübingen etwa weniger gelehrte Männer als die Theologen von Halle und Berlin? Haben letztere weniger Recht zu bestimmen als Luther und der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung, welches die Fundamentallehren der evangelischen Kirche sind? So lange in der evangelischen Kirche die Auslegung der h. Schrift freigegeben ist und kein höchstes Richteramt besteht, zu entscheiden, was Wahrheit ist, muß jede theologische Richtung für gleich berechtiget erklärt werden, und die Vorwürfe, welche die evangelische Kirchenzeitung der Synode macht, daß sie die Lichtfreunde zugelassen habe, müssen als ungerecht zurückgewiesen werden. Auf jeden Fall müssen wir den Lichtfreunden und Tübinger Theologen, versteht sich, nur vom Standpunkte der Principien der Reformation, weit größere Consequenz zuschreiben, als der evangelischen Kirchenzeitung.

Wahre Toleranz.

Odi vitia, dilige fratres, neque enim prudentis est errantes odisse. — Seneca. — Diligite homines, interficite errores; sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate, orate pro eis quos redarguitis atque convincitis. Augustinus.

Willst du, wie sich's gebührt, die Toleranz ausüben,
Mußt du den Menschen, nicht den Irrthum lieben.

Ueber die rechte Weise zu polemisiren.

Vor allen Dingen frage ich: ob es erlaubt sei, bei Untersuchungen der Wahrheit, sich die Unwissenheit seines Gegners zu Nutze zu machen? Ich weiß wohl, daß man in bürgerlichen Händeln nicht nöthig hat, seinem Widersacher Beweise gegen sich an die Hand zu geben, ohne die er seine Sachen sogleich verlieren müßte. Man würde vielmehr denjenigen für einen Rasenden halten, der es thäte, wenn er nicht gewiß wäre, daß er alles und jedes auf das augenscheinlichste widerlegen könne. Aber warum? Weil sein Verlust nothwendig mit des andern Gewinne verbunden ist; und weil man von einem Richter weiter nichts fordern kann, als daß er mit seinem Ausspruche auf diejenige Seite tritt, welche das meiste Recht für sich zu haben scheinet. Dieses aber findet sich bei den Streitigkeiten, welche die Wahrheit zum Vorwurfe haben, nicht. Man streitet zwar um sie; allein es mag sie der eine oder der andere Theil gewinnen, so gewinnt er sie doch nie für sich selbst. Die Parthei, welche verlieret, verlieret nichts als Irrthümer; und kann alle Augenblicke an dem Siege der andern, Theil nehmen. Die Aufrichtigkeit ist daher das erste, was ich an einem Weltweisen verlange. Er muß mir keinen Satz deswegen verschweigen, weil er mit seinem System weniger überein kömmt, als mit dem System eines andern; und keinen Entwurf deswegen, weil er nicht mit aller Stärke darauf antworten kann. Thut er es aber, so ist es klar, daß er aus der Wahrheit ein eigennütziges Geschäfte macht, und sie in die engen Grenzen seiner Untrüglichkeit einschließen will *).

Die Sterblichkeitsverhältnisse.

Von allen Gebornen stirbt der vierte Theil im ersten Lebensjahre; die Hälfte erreicht das 30. Jahr und nur 4 von 100 werden über 80 Jahre alt. Von 100 der Bevölkerung sterben jährlich etwa 3.

Nach den Jahreszeiten ist die Sterblichkeit in den letzten

*) Lessing, Rettung des Cardan.

Wintermonaten und im Frühjahr am stärksten, im Sommer und Herbst am geringsten.

Merkwürdig ist das Verhältniß der Sterblichkeit in Bezug auf die verschiedenen Stände. Es zeigt den großen Einfluß, welchen die Berufsobliegenheiten auf die Lebensdauer der Menschen haben, und wie zerstörend öftere und anhaltende Gemüthsaufregungen auf die Gesundheit und das Leben einwirken.

Dr. Kasper macht in der Wochenschrift für die gesammte Heilkunde (Berlin 1834. Nr. 1.) die Resultate seiner zehnjährigen Beobachtungen und Berechnungen hierüber bekannt.

Nach der Vergleichung über die wahrscheinliche Lebensdauer der verschiedenen Stände und Klassen ergab sich Folgendes:

70 Jahre und darüber erlebten:

Unter je 100 Theologen	42
" " " Landwirthen und Forstmännern	40
" " " höheren Beamten	35
" " " Kaufleuten und Gewerbtreibenden	35
" " " Militärs	32
" " " Advokaten	29
" " " Künstlern	28
" " " Lehrern	27
" " " Aerzten	24

Auffallend erscheint hier das Sterblichkeits-Verhältniß zwischen den Seelsorgern und Aerzten; es ist ein entgegengesetztes, obwohl beide Stände in vieler Hinsicht eine große Aehnlichkeit haben.

Dr. König in Stuttgart lieferte nach 34jährigen Beobachtungen 1804—1837 statistische Nachrichten über die Sterblichkeitsverhältnisse der Aerzte in Würtemberg theils unter sich, theils im Vergleich mit anderen Ständen (Würtemb. Mediz. Korrespondenzblatt Band 9, Jahrg. 1839, Nr. 7).

Nach diesen Berechnungen ist die mittlere Lebensdauer

a. der katholischen Geistlichen	63,5	Jahre
b. der protestantischen Geistlichen	62,5	"
c. der Beamten überhaupt	60,1	"
d. der Schulmeister	57,3	"
e. der Aerzte	51,1	"
der Civilärzte	50,1	Jahre.
der aktiven Militärärzte	38,1	Jahre.
der emeritirten Militärärzte	50,1	Jahre.

Der jüngste verstorbene Arzt war 21, der älteste 89 Jahre alt.

Nach Königs Beobachtungen stehen also die Geistlichen ebenfalls am höchsten im Durchschnitt-Lebensalter, und überschreiten das mittlere Lebensalter eines Mannes um 7½ Jahr. Sogar die Schulmeister überschreiten dieses noch um mehr als 1 Jahr, während die Aerzte in dieser Hinsicht am tiefsten, nämlich um 5 Jahre unter dem mittleren Lebensalter stehen *).

Nekrologe.

Die Verdienste des jüngst verstorbenen Weihbischofs der Erzdiözese Cöln, Dr. Claessen, sind den Lesern dieser Zeitschrift hinlänglich bekannt; wir begnügen uns daher, die vornehmsten Data aus seinem Leben hier der geschichtlichen Erinnerung wegen aufzuzeichnen.

Anton Gottfried Claessen,

Doktor der Theologie, Propst der Metropolitandomkirche und Weihbischof zu Köln, Bischof von Gadara in partibus infidelium, wurde am 11. Februar 1788 zu Gangelt geboren. Er wurde am 6. März 1812 zum Priester geweiht, dann als Pfarrvikar in Oedt und den 15. Jan. 1815 zum Pfarrer in Giesenkirchen ernannt. Im Jahre 1824 den 12. Januar wurde er zum Oberpfarrer in Viersen und am 16. Nov. 1825 zum geistlichen und Schul-Rathe in Aachen befördert. 1840 den 26. Jan. wurde er von der Akademie zu Münster zum Doktor der Theologie kreirt und gleichzeitig Stiftspropst zu Aachen; 1844 am 30. April wurde er als Dompropst in Köln installirt und unterm 25. Juli desselben Jahres von Gregor XVI. zum Bischofe von Gadara und zum Weihbischofe von Köln ernannt. Die bischöfliche Weihe empfing er 1845 am 19. Januar, er starb 1847 am 29. September.

Wir lassen zugleich einen kurzen lateinischen Nekrolog des in diesem Jahre ebenfalls in Cöln verstorbenen Pfarrers Fochem, welcher sich vielfach in einem engern Kreise um Kunst und Alterthum verdient gemacht hat, folgen. Dieser Nekrolog, welcher von ihm selbst verfaßt worden, ist so originell, daß er auch blos deswegen der Aufbewahrung werth ist.

---

*) S. Dr. Macher, Pastoral-Heilkunde.

Pfarrer Fochem.

Colonia me genuit, Colonia me aluit,
Colonia me docuit, Colonia me tenet.

AET. LXV.

GERHARDUS CUNIBERTUS FOCHEMIUS.

Bonarum artium cultor et antiquitatum indagator zelosissimus.

Multa tuli, didici, docui, dum fata sinebant,
Mortuus in summo nunc requiesco deo.

ORATE

pro Peccatore

Gerhardo Cuniberto Fochemio,

E. R. C.

Presbytero jubilario, haud decorato,
ideo tamen minime dehonorato;
quondam C. C. A. A. Rectore in Miseriis *), et Pastore ad S. s. Ursulam et S. V. M. emerito, nato IX. Calend. Aprilis CIƆIƆCCLXXI, supremis Mysteriis munito et mortuo III. Jduum Augusti CIƆIƆCCCXLVII.

Erat multis pervulgatus, paucis notus, nec Doctor nec Idiota, a Confratribus coaevis oblivioni quidem datus, tanquam mortuus a corde, a Iunioribus et adventitiis aut non cognitus, aut quasi vetus fermentum repudiatus et rejectus, ipsus tamen indefessus historiae urbis patriae perscrutator, sibi sufficiens transiliit vitam hilaritate clarus, humanitate clarior, et experientia clarissimus inter lucem et umbram. Orate pro eo, ut quantocyus sit illi Pax in Domino.

Zur Hexengeschichte.

Die nachfolgenden Aktenstücke, welche der Stuttgarter Beobachter jüngsthin veröffentlicht hat, charakterisiren auf eine kurze und treffende Weise den Hexenglauben, wie derselbe auch

*) Miseriis, eine Kirche zu Köln heißt im Elend.

bis in das vorige Jahrhundert bestanden hat. Wer mehr darüber lesen will, der wende sich an Horst's Zauberbibliothek. Die gedachten Aktenstücke lauten also:

Erlaß Herzogl. Consist. d. d. Jan. 1717.

An Special zu Knittlingen. Eberhard Ludwig rc. V. G. z. (Unsern Gruß zuvor.) Ehrsamer, l. G. (Lieber Getreuer) wir haben Unß auß Ewrem und des Ober-Ampt-Manns zu Maulbronn erstatteten untgst. Bericht, welchermaßen die Ohnruh in dem Pfarrhauß zu Zayserswehhr wegen eines Gespensts annoch continuire und dahero der Pfarrer und anderwärtige Bedienstung untgst. bitte, in mehrerem untgst. referiren lassen rc.

An Special zu Calw. V. G. z. Ehrs. l. G.

Demnach Wir Unß gdgst. erinnern, daß der pfarrer zu Simmetzheimb, M. Joh. Fischer, umb anderwärtige Bedienstung untgst. angesucht und nun die pfarr Zayserswehhr Knittlinger Superintendenz hienächst dörffte vacant werden. Alß ist unsern Befelch hiemit, Ihr vollet von ermeldetem M. Fischern vernemmen, ob Er die pfarr Zayserswehhr (allwo zwar in dem pfarrhauß einige Zeit hero und sonsten nicht einig gepölder von einem gespänscht verspһührt worden, welches sich aber durch Verenderung der Personen vielleicht wiederumb verlieren dörffte) anzunemmen gedenke? und dessen erklärung zu unserm Fürstl. Consistorio förderſamst untgst. berichten. Hieran rc

Eingabe des Pfarrers Sohling.

Zeyserswehhr den 5. May 1738. Pfarrer allda M. Christian Gerhard Sohling bittet unterthänigst um Mutation seines Dienstes, weil in dem Pfarrhauß Menschen und Vieh nicht nur allein, so lange er da wohnet, wie Beylage Lit. A. bezeuget, sondern auch schon vor seinen Zeitten, wie aus Beylage Lit. B. zu sehen, durch Zauberei erschröcklich geplagt wird, und schon bei 100 Fl. Schaden erlitten. Mit decanatamtl. unterth. Beybericht. Durchleuchtigster Herzog, Gnädigster Fürst und Herr. Zeittdem ich unterthänigster Supplicant auf hiesige Pfarr gnädigst bin confirmirt worden, und an hiessiger Kirche diene, werde nicht nur allein mit meiner Frau, sondern auch mit meinem armen Vieh durch Zauberey erschröcklich geplaget, und bin bereits in großen Schaden gesetzt worden, wie dann kein Mittel mehr übrig, als daß ich, wie mein Antecessor M. Schmid jetzmaliger Pfarrer zu Wimßheim (der gleiche Plage hier auch erfahren, wie solches alles aus beikommenden Beyla-

gen sattsam erhellet) auf eine Mutation zu gedenken genöthigt werde; weilen nun, Gnädigster Fürst und Herr, wo anders keine Hülffe zu hoffen, nicht nur allein mein völliger Ruin, da ohne dem mein Vermögen gering, und hiessige Besoldung schwach, sondern sogar auch unser Leben selbsten in Gefahr stehet, und wir unter diesen ängsten und Jammer uns selbst verzehren müssen, so gehet mein unterthänigstes Bitten und wehmüthigstes Flehen an Euer Hochfürstl. Durchl. durch eine Mutation aus diesem Elend uns gnädigst zu helffen, und ein besseres und ruhigeres Pfarrhaus bei einer andern Gemeinde im Unterland in Gnaden angedeihen zu lassen. Ich verharre in unterthänigster Submission Euer Hochfürstl. Durchlaucht unterthänigst gehorsamster M. Christian Gerhard Sohling Pfarrer zu Zayßersweyher Maulbronner Amts.

In einer „kurzgefaßten historischen Nachricht von seinem schmerzlichen Leiden und großen Schaden durch Zauberei“ lamentirt der Herr Magister Sohling unter Anderm folgender Maßen:

(Beylage.) Kurzgefaßte historische Nachricht von dem schmerzlichen Leiden und großen Schaden, welchen M. Christian Gerhard Sohling Pfarrer zu Zaisersweyher durch Zauberey in dem Pfarrhauß leiden und ausstehen muß. Ueber alle meine grosse Beschwehrlichkeit ist disses das allerelendeste, daß weder Menschen noch Vieh in dissem Hauß die geringste Ruhe nicht haben, sondern durch Zauberey erbärmlich gequälet, und in den äußersten Schaden gesetzet werden, wie folgende Umstände mit mehrerem bezeugen: wir waren kaum ein Viertel Jahre in dissem Hauß, so überfiele meine Frau eine solche entsetzliche Angst und Bangigkeit, daß sie fast nirgends zu bleiben wußte, auch öfters um Mitternacht aufzustehen und ein Licht zu schlagen genöthigt wurde, morgens darauf hatte sie an ihrem Leib unterschiedliche dunkelblaue Mähler eines Thalers groß, in deren mitten sich deutliche Menschenbiß, da man die Zähn unterscheiden kunte, zeigten, welche ihr die empfindlichsten Schmerzen verursachten, so lange Zeit continuirte, worauf sie in selbigem Jahr noch tödlich erkrankte, daß man alle Stund auf ihr End wartete. Als mit ihr es sich wiederum besserte, wurde das geflügel, so wir theils erlaufften, theils aber erzogen, also angegriffen, daß wir in einer Nacht 18 Stuck aus dem beschlossenen Hauß und Stall ein paar Stund nach dem Futtern da alles noch auf ware verlohren. Bei dissem allem hielten wir unser leiden lang verborgen, weil wir indessen nichts gesehen und nichts gehöret hatten,

biß unverhofft in der Nacht zwischen 11 und 12 Uhr ein erschröcklicher Fall aus dem Kamin und der Küchen auf den Heerd uns von dem Schlaaff erweckte, welcher das ganze Hauß erschütterte, als wir nachsahen, lag der gänze Herrd voll Ruß und wir sahen und höreten weiter nichts, und disser Fall nöthigte uns sodann Hülffe zu suchen. Als wir das Hauß und Stall mit denen Artzneyen so uns die von gnädigster Heerschaft privilegirte Vieh-Aerzte gaben, ausräucherten, tumultuirte es die gantze Nacht hindurch, lieff Stieg auf und ab, unserer meynung nach, dann wir sahen nichts, daß wir vor Schrecken nicht wußten zu bleiben. Den 20. Nov. verwichenen Jahrs wurde auch ich der Pfarrer selbsten erbärmlich fast gegen einem Vierteljahr von allerhand s. v. Ungeziefer gequälet, welche mir aus der Haut mit vielen Schmertzen gegraben wurden vor welchem Tag und Nacht keine Ruhe hatte ꝛc. Pfarrer zu Zaysersweyher M. Christian Gerhard Sohling.

Alte Leute, sagt Seneka, haben den Tod im Angesichte, hinter den jungen Leuten geht er her. Ein Feind, der uns auf der Verse folgt, ist nicht weniger gefährlich, als der, den wir vor uns sehen.

Wir sehen einen Hinkenden, der Hinkende bringt uns nicht auf, wir haben vielmehr Mitleiden mit ihm. Wir sehen einen Menschen, der im Kopfe hinkt, welcher irret, Wahres für falsch und Falsches für wahr hält, und ein solcher bringt uns in der Regel auf. Warum dieses, da ja derjenige, der im Kopfe hinkt, eigentlich größern Anspruch auf unser Mitleiden hat, als derjenige, der am Fuße hinkt? Wer am Fuße hinkt, stellt nicht in Abrede, daß wir grade gehen, und nicht hinken, wer aber im Kopfe hinkt, der behauptet in der Regel, er, der Hinkende, gehe grade, und wir, die Graden, hinkten. Nimmt man an, der im Kopfe Hinkende sei von dieser Anmaßung frei, so wird er uns so wenig erzürnen als der, welcher am Fuße hinkt; wir werden vielmehr Mitleiden mit ihm haben und ihm gerne helfen, so weit wir es können. Wenn aber umgekehrt der am Fuße Hinkende behauptete, er gehe grade und Alle, die nicht hinken, seien Hinkende, so würden wir kein Mitleiden mit diesem Hinkenden haben.

Beschränkte Menschen, wenn sie auch mit äußerem Glanze umgeben sind, werden nie überschätzt. Jedermann weiß, daß die Ehrenbezeugungen, welche ihnen zu Theil werden, ihrem Gelde und ihrer Tafel, ihrem Einflusse und nicht ihrem Geiste oder ihrem persönlichen Werthe gelten. Hingegen ist es nicht selten, daß Menschen von Geist und Talent weit über ihren Werth geschätzt werden. Ein Befreundeter äußert sich zu günstig über diesen Mann von Fähigkeiten, der Andere will nicht widersprechen und stimmt ein, der Dritte läßt sein Urtheil durch die Beiden erstern bestimmen, das Urtheil wird allgemein und der Einzelne, der richtiger urtheilt, findet es unklug, oder hat den Muth nicht, dem Urtheile, was so weit verbreitet ist, zu widersprechen.

Um keine Neuerungen im Staate aufkommen zu lassen, um Revolutionen unmöglich zu machen, muß man den Austausch der Ideen hemmen, vor Allem verhindern, daß die Menschen zusammenkommen. Das größte Beförderungsmittel der Revolutionen sind die Eisenbahnen.

Daß ein Gott sei, sagst du, sei dir unbegreiflich; aber wäre es nicht weit unbegreiflicher, wenn kein Gott wäre? Daß es ein Wesen gebe, welches den Grund seines Seins in sich hat, sagst du, sei unbegreiflich; aber wäre es nicht noch unbegreiflicher, wenn die Welt gar keinen Grund ihres Daseins hätte? Daß die Welt erschaffen sei, sagst du, sei unbegreiflich; aber ist es nicht eben so unbegreiflich, wenn man annimmt, sie sei von Ewigkeit her, oder sie habe sich selbst erschaffen, sie habe also gewirkt, ehe sie dagewesen? Daß der Mensch eine Seele habe, sagst du, sei dir unbegreiflich; aber ist die Annahme nicht weit unbegreiflicher, der Mensch habe keine Seele? Die Natur der Erbsünde ist dir unbegreiflich; aber führt die Annahme, es gebe keine Erbsünde, nicht weit größere Unbegreiflichkeiten in ihrem Gefolge?

Der h. Augustinus sagt, jeder Mensch habe eine Schlange der Versuchung, eine Eva und einen Adam. Die Sinnenreize sind die Schlange, die unordentliche Sinnlichkeit oder die Begierlichkeit ist die Eva, und die Vernunft ist Adam; Adam aber soll nicht hören auf die Stimme der Eva.

Es ist ein Glück, daß die Menschen nicht wissen, was sie von einander sagen; wüßten sie dieses, so würde von tausend Freundschaften kaum eine bestehen bleiben.

Leute, die in ihrer Jugend die schlechtesten Beispiele gegeben, geben in dem Alter oft die beßten Lehren.

Die Vorgesetzten behandeln die Menschen wie der Münzmeister das Metall; er macht aus dem einen Stück einen Gulden, aus dem andern einen Kreuzer u. s. w., und wenn der Gulden auch noch so starken Zusatz von Kupfer enthielte, und wenn er nicht einen Kreuzer werth wäre, so muß man das versilberte aber geprägte Kupfer doch für vollgültig annehmen.

Das Sprüchwort sagt: Wenn man nichts aus sich macht, so ist man nichts; aber richtiger heißt es, wer etwas aus sich macht, der ist nichts.

Bacon hat die spekulative Philosophie mit der Lerche verglichen; sie steigt zum Himmel auf und kehrt zurück, ohne das Mindeste von ihrem Fluge mitzubringen. Die moderne, spekulative Theologie steigt in die Höhe, nimmt die Dogmen mit, und bringt nichts oder Visionen zur Erde zurück, welche die Welt verwirren und verderben.

Der Mensch soll, was er kann; geht er über diese Linie hinaus, so wird er hochmüthig, vermessen; bleibt er von derselben zurück, so ist er faul, feige; er nennt aber seine Trägheit und Feigheit gewöhnlich Demuth.

Der Philosoph, sagt Aristoteles, soll (verständlich) sprechen wie Viele, (scharf und tief) denken wie Wenige.

Die neueste Religion.

Der Kultus des Ich.

Nichts außer mir ist Gott, Gott wohnt in meiner Brust,
In mir wird er, das Ein und All, sich selbst bewußt;
Nun hab' ich stets, in Andacht mich zu senken,
An dich mein Ich! den Gott in mir, zu denken.

Napoleon.

A. „Wer ist denn der Napoleon gewesen"?
B. Im alten Haus ein neuer Besen.

Auf den stolzen Y—

Du willst in deinem Stolz, dich über uns erheben,
Und wie du willst, so wird dir bald gescheh'n;
Denn wirst du zwischen Erd' und Himmel schweben,
Dann siehst du hoch herab auf die, die unten steh'n.

Das Eine was Noth thut.

Hätt' ich die rechte, heil'ge Lust an dir,
Dann Heiland! hätt'st du Freud' an mir!
Drum gib o Herr! das Eine mir,
Die rechte heil'ge Lust an dir!

Die Gerechtigkeit der Welt.

Es gleicht die Welt
Der Wag' in ihrem Kloben,
Das Schwere fällt,
Das Leichte springt nach oben.

Philosophie des Lebens.

Lust und Qual,
Immer und überall.

Pietät.

Immer soll man Neues loben,
Unbedingt das Alte schelten;
Ist der Jünger nicht verschroben,
Läßt er auch den Meister gelten.

Der Fortschritt.

A. „Natur! — wie haben wir's so weit gebracht,
Es ist der Berg dem Thale gleich gemacht,
Und selbst der Strom aus seinem Bett gejagt!“

B. Mit Eurer Schifffahrt ist es auch vorbei,
Und Wies' und Gartenfeld, sie sind ein Brei,
Und aus dem Schlamm', so lehrt es die Geschichte,
Entstehen Frösche, Kröten, ein höllisches Gezüchte,
Damit es, wie sie es wohlverdient, die Thoren richte.

Der Prozeß Praslin.

Wo ist die Ehre, wo die Zucht und gute Sitten?
Sie sind aus Sodom weit hinausgeschritten,
Und was Verworfenheit im Finstern lang gesponnen,
Es bringet jetzt mit Macht an's Licht der Sonnen,
Von Neuem wird man nun in der Geschichte lesen,
Der Sittenuntergang, sei Untergang des Staats gewesen.

Natur und Geist.

Natur mag schaffend tausendfach von sich erfahren,
Es kann dem Geiste nur der Geist sich offenbaren.

Fromme Wünsche.

Soll neu der rechte Glaub' genesen,
Mußt du o Herr! uns bald erlösen,
Von jenen stolzen Modeweisen,
Die Worte sagen, die nichts heißen.

Soll neu der rechte Glaub' gedeihen,
Mußt du o Herr! uns bald befreien,
Von jenen die in Redeschlingen,
Die Wahrheit um ihr Leben bringen.

Soll sich des Glaubens Kraft entfalten,
Mußt du vom Bau' die ferne halten,
Die trippeln trappeln, klippern klimpern,
Und nur beweisen, daß sie stümpern.

Soll sich des Glaubens Kraft vollenden,
Mußt du o Herr! die von uns wenden,
Die innen modern, außen gleißen,
Wie Lämmer blöcken, wie Wölfe reißen.

Das Leben des Glaubens.

I.

Wie plötzlich stirbt des Mondes Licht,
Wenn ihm der Sonne Strahl gebricht;
So sinkt der Glaub' sofort in's Grab,
Geht ihm der Strahl der Gnade ab.

II.

Wie schnell erblaßt, erlischt des Glaubens Licht,
Wenn ihm der guten Werke Oel gebricht!
Drum hält der gute Christ beständig,
Des Glaubens Licht in Lieb'' lebendig.

Spruch.

Verweilt der Winter auch noch so lange,
Ihm wird zuletzt doch vor dem Frühling bange.

Der Mann.

Liebreich und milde,
Das sei der Mann;
Ein Gott im Bilde,
Und kein Tyrann.

Dort wo er wandelt,
Da wird es Licht;
Und wo er handelt,
Da weint man nicht.

Die Fernen eilen,
Froh zu ihm hin;
Bei ihm zu weilen,
Welch' Hochgewinn!

Was uns erheitert,
Sein Blick, sein Wort;
Es wirkt erweitert,
Durch's Leben fort.

So glänzt die Sonne
In milder Luft,
Gießt Freud' und Wonne,
In jede Brust.

Liebreich und milde,
Das sei der Mann;
Ein Gott im Bilde,
Und kein Tyrann.

Spruch.

Vergessen lernt und lernt entsagen,
Wollt ihr den bösen Tag ertragen;
Wer nicht vergessen, nicht entsagen kann,
Ist selbst in guten Tagen übel dran.

Kritik.

Was hast du wieder zusammengeschrieben?
Gib her, betrachten will ich's ganz genau.
Hast Schwarz und Weiß durcheinander gerieben,
Zum Henker, welch' ein widerwärtig Grau!

Geputzt erscheint der Mann im Prater,
Im Rath, im Tempel, im Theater;
Willst du, was an ihm ist, genau versteh'n,
Mußt unbemerkt du ihn zu Hause seh'n.

Lobst du jedem seinen Span,
Heißt's du sei'st ein kluger Mann;
Wirst du ihre Thorheit schelten,
Läßt man dich mit nichten gelten.

Wenn Hirt' und Wölfe sich versteh'n,
Dann ist es um die Schaaf' gescheh'n.

Leicht ist's gesagt, doch schwer gethan,
Der Weg zur Kunst steigt himmelan,
Doch schwerere Kunst läßt sich nicht üben,
Als die, den Feind von Herzen lieben.

Moral der — —

Wir gehen frank und frei auf graden Wegen,
Dem Ziele, was wir uns gesteckt, entgegen;
Nur wo die graden Wege uns nicht frommen,
Da werden krumme unter'n Fuß genommen.

Grabschrift eines Hypokriten.

„Wer ruhet hier?" Der Frömmste aller Frommen,
Auf gradem Wege wär' er niemals umgekommen.

Grabschrift eines falschen Propheten.

In diesem Winkel, dem entfernten,
Hier ruht ein falscher Baalsprophet,
Die Stürme, die wir erndten,
Das sind die Winde, die er ausgesät.

(Fortsetzung folgt.)

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.



